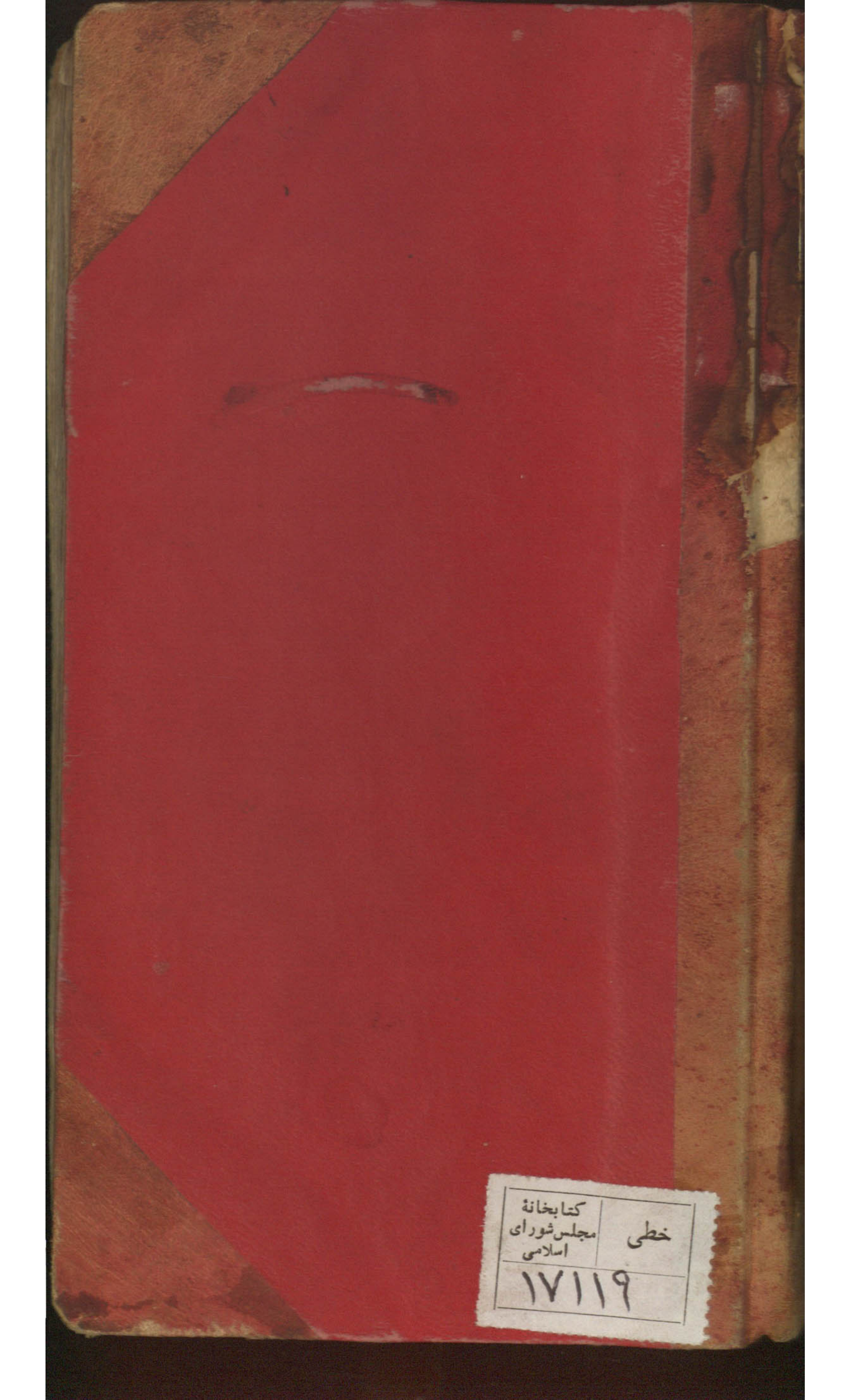




الثاني ان تفصيل معنى الموجود لا من المشتق منه والصيغة معلوم
لكل من علم اللغة والصرف اذ بجز الاول نعلم من الاول والثاني
من الثاني وليس فى ذلك من وظائف المقام قطعا فلو كان
كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي
بل الى التفصيل الذي هو معلوم من اللغة فليتأمل فيه ولو
بني الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
حيث يكون الغرض تعريف المبدأ بالمبدأ شايع بل
غالب لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكره قوله اولا انهما
اطلق عليهما [illegible] الظاهر ان الامور العامة مطلقا
هي المحمولات وذكر مبادئها [illegible] مشهورة [illegible]
قوله فيما بعد لتحقق الامكان وفائدة الحمل وانتفاء
التناقض وقوله واتحاد مفهوم نقيضه [illegible]
هناك قوله ثم ان اجيب بمشتق آخر اقول [illegible] التعريف
الرسمي غير بين فان مفهومي المشتقين اذا كانا
متساويين وان لم يصدق المبدأ فلم لا يجوز تعريف
احدهما بالآخر كالضاحك والمتعجب لا يوم المتعجب ولا

يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يجوز
تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرِّف صدقه على
افراد المعرَّف وحيث اطلق الصدق على المعرف في
كلامهم فمرادهم ذلك على انا لا نسلم ان المتعجب لا يصدق
على مفهوم الضاحك اعني الضاحك لا بشرط شيء فان بعض
اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط شيء
بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم
المقيد بالاطلاق وغيره من الامور الذهنية من الصفات
فليتأمل قوله واما اذا كان الخ لا يخفى عليك ان هذا
الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق
منحصر في القسم الاول فيتم كلام المعترض من غير قصور و
لا يرد عليه ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق
بمشتق تعريف للماخذ بالماخذ قوله يجوز تعريف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الحساس بالحركة
الارادية قلت هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم

الذ

الذي هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه
تعريف الحساس بالحركة الارادية كما قرره المعترض
وكلام المعتذر ينادي على ان مراده ما ذكرنا حيث
قال مفهوم الموجود مشتمل على شيئين الخ فانه صريح
في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
تعريف للماخذ بالماخذ واما قوله تعريف الموجود بما يمكن
ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول فنقول الكلام على
تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا التعريف و
امثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع
انما وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير
افراد الموجود بحيث تمتاز عن المعدومات فان
ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف
على الوجه الثاني لكان تصوير افراد الموجود بوجه
تميزها عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا
بل الكلام ههنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم
الموجود بما هو موجود في كنهه امكان الخبر عنه محمول

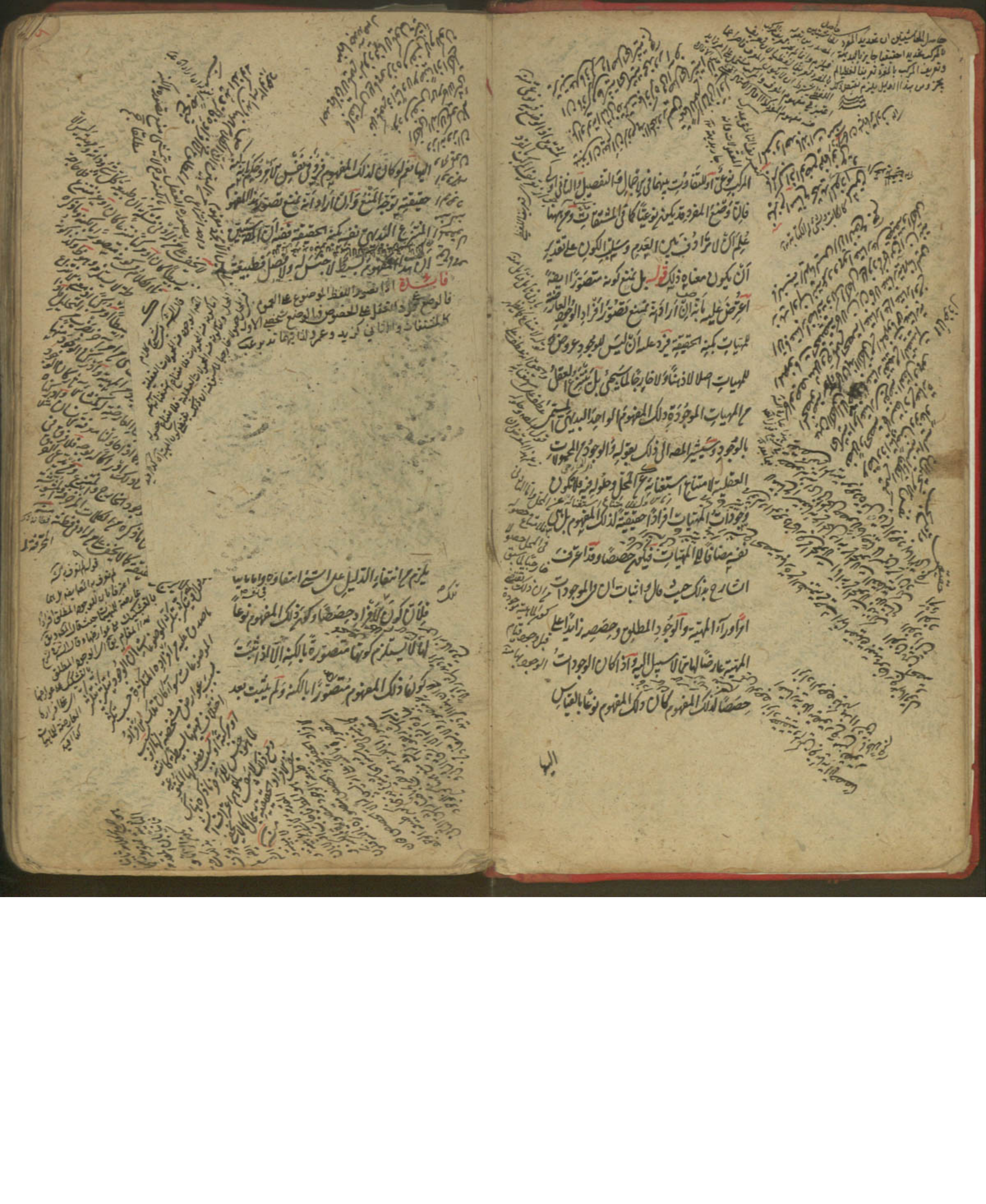
تعريفا لافراد

على الوجود وخلل آخر في التعريف لو لم يمنع المعرف ولم يلزم
كونه محمولا عليه **قوله** مثلا اورد عليه اذا سئل عن الضاحك بما
لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اذ الكاتب عرض بالقياس
الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرض في جواب ما هو كيف
والمقول في جواب ما هو منحصر في حده وجنسه ونوعه وبهذا
يلزم اذ ليس لشيء اذ هو مع كونه مثاقشة في المثال منه
بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل
ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم
والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة
والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع
المطالب مطلبي ما وهل ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء
موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب
ان يكون هذا الجواب شارحا للاسم قبل مطلب هل
وما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق
ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقة فلو لا انهم ارادوا
ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا فلم يصح هذا الحكم

لجواز ان يعلم رسمه مثلا ثم تطلب هليته البسيطة الى آخر المطالب
وهذا ظاهر وممن صرح به عمر بن الخيام عليه الرحمة في رسالته
في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما هو السؤال
عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب بحده او برسمه اضطرارا
او اما نزاعا وتبيينا ولا يكون هذا المطلب خارجا عن الجواب
المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب مطلب ما بالحقيقة
الى المجيب ... هذا الذاتي ...

برهان الدين ... ان بطلب بها وجود الشيء ... الحركة موجودة ومركبة ... بطلب بها وجود الشيء الدوام للحركة او الحركة دائمة او لا دائمة فان المقصود ... والاول وجود لها ... فافهم





المركب نوعي او للتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني اولى
فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن هيهنا
علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير
ان يكون معناه ذلك قوله بل يمنع كونه متصورا ايضا
اعترض عليه بانه ان اراد انه يمتنع تصور افراد الوجود العارضة
للمهيات بكنه الحقيقة فرد بانه ليس للوجود عروض
للمهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما سيجي بل ينتزع العقل
من المهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمى
بالوجود وسيشير المص الى ذلك بقوله والوجودات المجهولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا تكون
وجودات المهيات افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي
نفسه مضافا الى المهيات فيكون حصصا وقد اعترف
الشارح بذلك حيث قال وان اثبات ان الموجودات
ان اراد به المهية والوجود المطلق وحصصه زائدا على
المهية عارضا لها فلا سبيل اليه واذا كان الوجودات
حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس

الباقي لو كان لذلك المفهوم فرد حقيقي كلاً وحكم بانه
حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمتنع تصور ذلك المفهوم
المنتزع البديهي بكنه الحقيقة ففيه ان الحق يبين
ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل فطبيعته

فائدة اذا تصور اللفظ الموضوع على العموم
فالوضع عام والمعقول على الخصوص فالوضع شخصي الاول
كالمشتقات والثاني كزيد وعمرو الناتجهما تدبر

يلزم من انتفاء الدليل على امتناع انتفائه واما ما بينا
فلان كون الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم نوعا
لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت
كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بعد



المركب نوعي او للتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني
فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ونحوها
علم انه لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير

نفسه مضافا الى الماهيات فيلزم حصصا وقد صرح
الشارح بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات
امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصصه زائدا على
الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه واذا كان الوجودات
حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس

اليها

اليها نعم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الامر وكان له
حقيقة توجه المنع وان اراد انه يمتنع تصور هذا المفهوم
المنتزع البديهي بنفس كنه الحقيقة ففيه ان الكنه متبين
ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل فطبيعة
ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه ماهيته ليس الا نفسه
كما في سائر المفهومات البسيطة في العقل ولا يخفى
اما ثانيا فلان الشارح منع ههنا كون كنه الوجود متصورا
بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا
لا افرادا حقيقية فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا
ولم يعترف به الشارح اصلا فان ما ذكره من قوله واثبات
ان في الموجودات امرا وليس فيه اعتراف بانتفاء
ذلك الامر بل هو صريح في ان اثباته مما لا دليل عليه ولا
يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه واما ثالثا
فلان كون الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم نوعا
لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت
كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بعد



بل على الكلام الآتي فيه وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته
لا يستلزم بداهته اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة
لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا منتزعا سواء أخذ البسيط
اولا قوله فطبيعة ذلك المنتزع الخ قلنا هذا لا
يدل على حصول الكنه لجواز كون ذلك الامر حاصلا في
الاذهان بامر مساو له لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل
قوله وتلك الاجزاء معروضات له لكون الاجزاء معروضات
الوجود بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة
الاجتماعية فذكره استظهار الا ان غاية الامر على هذا التقدير
ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فتكون تلك الاجزاء
معروضات له فيكون التركيب في معروضه وان لم يكن
ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر لا تكون الاجزاء معروضات
له فاما ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في
عارضه فهو في مرتبة هذا الشق في الفساد او لا عارضا
ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه
والا في عارضه بل في امر اجنبي عنه فيلزم تخلف الخ

وتلك الاجزاء معروضات له لكون الاجزاء معروضات
الوجود بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية
فتكون تلك الاجزاء معروضات له فيكون التركيب في
معروضه وان لم يكن اذ في الكسبيات احتمال ان
فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة قليلا كان
اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان ذلك الاشتباه
انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة لاحتمال او لم
يكن والمفروض ان نسيان المشقة قليل فالتردد في
حصول المشقة مع انها قد كانت قليل الوقوع فالشك
في بداهة البديهي مبني على احتمال امر قليل الوقوع
فيكون قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة
قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها
فيحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون
الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة
حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في
انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لا وان كان وقوع
المشقة

الشيء لا قل قليلاً فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال
الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم
بعدم وقوعه فتأمل قوله واتحاد مفهوم الخ لا يخفى ان
نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم
لصدقه على ذات زيد مثلاً مع انه لا يصدق عليه
انه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم
فان المعدوم بعينه هو اللاموجود وهذا يعين
القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات
كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية قوله والجواب
ان التردد الخ قلت ظ ان التردد تجويز العقل
وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد في
كنه العلة واجباً او ممكناً لا يقتضي كونها في الواقع
تلك الاقسام باسرها وكنه الوجود من المعقولات
الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس
بيناً بحيث لا يمكن للعقل التشكك فيه وايضاً الكلام
في الموجود المطلق اي الشامل للذهني والخارجي و

مفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان
التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود
انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً
قابلاً للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس
المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب
الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات
موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات
منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد
ح فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود
مشتركاً في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود
فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجوداً
وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في
الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون
الوجود قابلاً للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب
بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة
ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق قوله



مفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان

الزوج والخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود

انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا

الوجود المطلق قوله

الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة

الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يدفع الجزم

بعدم وقوعه

وهو لا يستلزم المطابقة

تلك الاقسام باسرها وكذا

الثانية وغير موجود في الخارج

بينا بحيث لا يمكن للعقل

في الموجود المطلق اثبات



ولا نجزم بالانحصار في قولنا الشيء إما الخ لا يخفى عليك أن
معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود
وجود فح معنى قولك الشيء إما موجود أو معدوم
إما متصف بوجود خاص أو مسلوب عنه ذلك
الوجود فمعنى العدم الخاص ح سلب وجود خاص
لا سلب الوجودات بأسرها فالحصر عقلي والقسم
السلبي أعم من أن يكون موجودا بوجود آخر أو غير
موجود فظهر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم
أو على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا
أصلا فلا يكون الترديد بينه وبين الموجود بوجود
خاص حاصرا بخلاف ما إذا كان العدم متعددا فإن
مفهومه رفع وجود خاص فيكون الترديد بينه و
بين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الأجنبية
وإنما يحتاج إليها إذا ردد بين الوجود الخاص و
سلب الوجودات مطلقا لا يقال ما سلب عنه وجود
خاص لا يكون معدوما لجواز أن يكون له وجود آخر لأنا نقول

على تقدير أن يكون العدم متعددا يكون معنى العدم
سلب وجود وجود كما سبق وإلا يكون معناه
سلب الوجودات بأسرها فإن قيل ليس هذا
الحصر هو الحصر المقصود في هذا المقام فإن الغرض
ههنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية
لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه
بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا تقرير آخر فلا بد في
إثبات المطلوب من أخذ مقدمة أخرى إما وحدة العدم
أو كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود و
سلب الوجود بالكلية لا سلب وجود وجود فلا
استدراك على من أخذ المقدمة الأولى أقول
الشارح المحقق حمل العدم على بابه وهي سلب
جميع الموجودات كما هو المتبادر عند إطلاق لفظ
العدم فإنه إذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود
معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم يناقض
ذلك ولذلك لو قال أحد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود

بوجود عمرو ولنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا
لفهمهم من العدم معنى منافيا لجميع الوجودات ثم هذا
المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة
او متعددا بحسب تعددها لا يمكن الترديد بينه وبين
الموجود الخاص حاصرا ولذلك حكم بوجود بعدم
الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت ثبوت
هذا المعنى انما هو على تقدير كونه رفع الوجود المطلق
وهو بعينه وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة العدم
على تقدير التسليم لا يقدح في المقصود لعدم توقف
الاستدلال عليه اذ محصله انا نعقل من العدم معنى لا
يجامع شيئا من الوجودات وانكار ذلك مكابرة
فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه و
بين الوجود حاصرا ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة
بوحدة العدم فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا
المبحث في جواب لا يتوهم انه على تقدير تعدد العدم
يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله والاشكال

ذلك

ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة
ان المعنى الذي ينافي جميع الموجودات لا يناقض
الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه
اضطراب لان اوله مبني على كونه معنى العدم
منافيا لجميع الوجودات وآخره على خلافه قلت
الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور اعني
تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير
تعدد العدم واستنده الى انه تتحقق تناقضات
كل منها بين امرين فقط وعدم صحة كونه الاعدام
المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقايض للوجودات
الخاصة لاستلزامه محذورا آخر لا يضره اذ غرضه
دفع توهم لزوم ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقايض
للوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها نقايض
لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول
كما يظهر بادنى تأمل هذا توجيه كلام الشارح واما السيد
المحققين قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود

هذا الدليل في كلام الشارح يجعل الدليل راجعا الى الدليل الاول لانه ان كان باطلا فكلام الشارح كان تماما على المستدل وان لم يكن صحيحا في نفسه وجب اعتقاده على ما سبق منه

سواء كان خاصا او مطلقا وح على تقدير تعدد العدم
يكون الترديد بين كل وجود وا العدم بمعنى رفع ذلك
الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة القائلة
لو خرج العدم وانت خبير بان ماذكره الش ليس بالحقيقة
اختصارا للدليل بل تركا لمقدمة واستعمالا لمقدمة
اخرى مكانها كما ظهر من التقرير حيث اخذ فيه ان
المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من الوجودات
فلا استدراك في اصل الدليل قال الش انه لا حاجة
الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم كذلك
قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه او يكون
تمام الاستدلال بملاحظته وان حذف في الذكر
اعتمادا على ظهوره فلا استدراك في التقرير الاول
كيف وعلى هذا التقدير لا يبقى مجال توهم صحة الحصر
بناء على ذلك الاحتمال وكفى به فائدة فتأمل جدا قوله
ويمكن ان يجعل الخ قلت هذا ما ذكره المحشي قدس سره
حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد

فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا فنقول المقصود ضرورة ان رفع
المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الا ان ينضم اليه بطلان
الحصر العقلي قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين
مفهومين الخ اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض
الوجود لانه رفعه ورفع كل شئ نقيض له فيكون
الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا
للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم
ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وقد ثبت له نقيضان
الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه
كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور
العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان يقال
العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة
السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار
لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست
نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود
الوجود الذي في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت

سلب الوجود حتى يكفي في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيض
بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة وهو
الوجود الذي في قوة الموجبة قوله قيل لا نم ان مفهوم
العدم واحد وقد استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز
السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان
ينقله ويورد عليه المنع ان قبل المنع والا فيقلبه وانا
اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما
هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو
الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان
الممتنع ولكن يكفي لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع
التناقض بينهما وهناك نظر دقيق وهو ان يقال ان
اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك
ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم آخر
بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم
العدم الذي هو نقيض الوجود فمسلم والدليل لا ينطبق
عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو

كان

كان متعددا لم يلزم تعدد السلب بذواتها بل بالوجودات
المضافة هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا
الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى
لسلب الماهية في ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار ثبوتها في
نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اي
مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود
فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا
نقول هب انه كذلك لكن لا ايراد بان الحاله الا انه
لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل
بالوجودات التي هي مضافة اليها فتامل تعرف
قوله ولقائل انه لا يلزم من الغرض اشتراكه بين
جميع الوجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه
كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن
اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليها اصلا
فان وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا
معنويا بالنسبة الى الوجود بعض افراد الجواهر والاعراض

حاصله ان عدم تمايز السلوب الا باعتبار المضاف
اليها ينافي عدم اتحاد كل السلب المطلق لا
في سلب الوجود سواء اضيف السلب الى
غير الوجود او لا تدبر منه

دون وجود البعض الآخر منها فيصح تقسيمه الى وجود الواجب
ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر و
وجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر و
الاعراض خارج عن المقسم لكن هذا لا يصلح توجيهاً
لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراداً
لقيد المقسم اعني الممكن بل هي مضافة الى الافراد قيد
القسم فلا مدخل في هذا الايراد للمقدمة القائلة بان قيد
المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز
ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على
حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف
تام وهو ان يحمل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق
لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قيد
القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك
الوجود بين وجوداتها وهي مع ذلك مندفعة بادنى
عناية وهو ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر
ووجود العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر

القسمين

التقسيمين سلوكاً لمسلك الاكتفاء الشائع في الكلام و
القرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعاً كما لا
يخفى على من له ادنى تأمل ولا يريبك انه ح يكون عين الجواب
الثاني لان الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو
المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك
الاحتمالات البعيدة عن الطباع المستقيمة في مقام
التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات
المتبادرة الى الوهم التي يغلب مزاحمتها العقل في
الجزم بانتفائه عليه فاتقن هذا المقام فربما زل فيه
الاقدام قوله لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
اقول لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم
يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان
المركب منها ح منتف ذهناً وخارجاً الا ان تحقق
التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له
الا اجتماع البسائط غاية الامر انه اذا كان موجوداً

انتفى البسيط الموجود وان كان معدوما لم يتحقق
وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلي ان العقل
يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية مثلا في
الحقيقة اجزاء تحليلية فان المهية لا تحتاج اليها في
الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه
يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون تلك التفاصيل كما
يفهم من اسم المفرد الموضوع له بنفسه لا بوجه من وجوهه نعم
يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في
الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي
من الوجود لم يلزم انتهاؤه الى البسيط اذ لا محذور في
كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير
الى غير النهاية قوله فلان البسيط مبدا المركب لانا نمنع
ان يمتنع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب مطلقا الا ان
يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب
لا بد فيها وانما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا

لم اجزائه تقوم بهو ص

بنفسه فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد

المحقق

لا حاجة الى ذلك وانما ذكره
على سبيل التمثيل منه

المحقيق لتجويز اشتمالها على آحاد اخر وهكذا اشتمالا الكثرة من
افراد لان شان لا بد فيها من لان شان الواحد ثم
لان شان الواحد مشتمل على آحاد اجزاء لا يكون
ان انا وتجويز كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا
على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير
النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق
قوله وهذا انما يتم لظان هذا اشارة الى ابطال
التالي فان ما اورده يتوجه على كلا المذهبين كما حرر
مفصلا ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان
الايراد مختصا بالدليل الثاني لقال فلا يتم هذا
الدليل فافهم قوله ان اقتضى العروض لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة
الى بعض المهيات والجزئية بالنسبة الى آخر والعروض
بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور
فيه اقتضاء امور المتغايرة والجواب ان هذا على
تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف

التطبيق ٤

بالذاتية والعرضية ضرورة انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما
هو ذاتي له فلا يكون متواطيا فظهر انه على تقدير التشكيك
فرجح لما ذكره الشارح كما يفصل بعد **قوله** وانما يلزم ان
لو كان الوجود متواطيا لا يخفى ان مقتضى المفهوم
الواحد لا يتخلف سواء كان متواطيا بالقياس الى
افراده او مشككا فالحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا
من اقتضاء الوجود بالنسبة الى البعض النفسية والجزئية
بالقياس الى آخر والعروض بالقياس الى الآخر اذ
ح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك لا انه
يلغو التعرض للاقتضاء فان الوجود على تقدير
التواطؤ لا يكون نفسا لبعض وجزءا لآخر وعارضا لآخر
سواء كان ذلك لاختلاف مقتضى الذات اولا
بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال
المعلل ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي
العينية او يقتضي العروض وعلى التقادير يجب
ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب عنه تارة

[illegible]

بمنع
المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع الملازمة اعني وجوب
كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضي
الدخول او العروض او النفسية بالنسبة الى البعض
دون بعض فلا لغوا اصلا هذا لكن يرد عليه انه اذا
كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال الثلثة كان
حصة منه مقتضيا لتلك الاحوال فيكون وجود
الواجب مثلا عارضا لبعض الماهيات جزءا لبعضها
لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها فتامل **قوله**
واقوى ما ذكروه اي اقول التشكيك اما بالاولوية
او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان
اما انتفاؤه وليس في الذاتيات فلا تساوي النسبة
الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له يعني انه لا يختلف بالاولوية
والاقدمية وهذا ضروري ولا يخفى انه لا يتوجه
بخلاف
عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة
الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان
يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر به ولا يجري

فان الشدة والضعف والزيادة والنقصان ... بعض الحكماء الى ... والذا ذهب ... الذاتيات من الاختلاف بها فيحتاج الى الدليل في نفيه منه

[illegible]

مثل ذلك في الذاتي وهو ظ كيف والذاتيات غير
مجعولة واما انتفاء الاجزاء فلان الاشدة والازيد
اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص
اولا وعلى الثاني لا يكون فرقا وعلى الاول اما ان
يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية اولا وعلى الاول
لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية ضرورة
انتفاء المهية انتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض و
لا شك ان البعض بالعارض لا يتاتى ههنا ايضا
اذ فيه على التقدير الاخر لا يلزم خلاف المفروض فان
قلت اذا فرضنا اختلاف الشيئين في عارض معين
كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما
سواد اشد وبالاخر سواد اضعف فنقول ان
كان التفاوت بين السوادين في نفس مهية
السواد اذا جزائها لزم التشكيك في المهية او الذاتي
وان كان في امر اخر عارض لهما لم يكن التفاوت

بين

بين الشيئين في السواد بل فيما يعرض وهو خلاف
المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض و
هكذا وايضا السوادان اما ان يتحدا في المهية او
يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث
الذات كما قررتم والتفاوت من عارضهما خلاف
المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد
من الاخر ضرورة ان المتباينة لا يقاس بعضها الى
بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد
من السواد قلت الفرد ان المختلفان بالشدة
والضعف مشتركان في المهية الجنسية مختلفان
بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف
مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو
المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضهما
كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك
مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الفردين
اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم

امثال من ضعف وتحليله اليها بضرب من التحليل صحيح ان
من اوهام العامية يذهب سدى لان السواد القوى
متألف من امثال السواد الضعيف ومعنى ان زيد
ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة
من الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع
بخلاف المنتزعة في من زيد فانها متباينة اما في الوجود
او في الوضع او فيهما معا فالتفاوت بين العارضين
بالذات بمعنى ان احدهما ازيد واشد واذا تحققت
ذلك ظهر لك انه قامع لايرادين فتدبر تعلم وزيادة
تحقيق التشكيك بحيث يندفع عنه وجوه التشكيك
ان ههنا مقايسين احدهما ان الذاتيات لا تقبل
التشكيك وقد مر دليله والثاني ان من الاشد والاضعف
ومن ازيد والانقص مختلفان بالماهية ودليله ان
ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ في كل من مرتبة
من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص
كثيرة وبعد ذلك فكون ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات

من الا فرادا بمعنى ان تحقق الجنس
كالسواد في هذا المثال في
احدهما ازيد واشد ح

حكم

حكم حكم سائر الحقايق التي يحكم باختلاف نوعها فان
من احتمال قايم فيها وان مر غير مشتبه على ذوي الحدس
الصايب اذا تمهد ذلك فالنقض بالذراع و
الذراعين ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه
الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما ازيد من الاخر
وحده خرط القتاد بل احدهما ازيد مع الاخر لا
مقداريته كما قال في قاطيغورياس الشفاء في فصل
خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك
ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص و
ازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد و
انقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد ولا
ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة اشد
ثلثية من ثلثة ولا الاربعة اشد اربعية من اربعة ولا خط
اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط اخر
وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني
الطول الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد و

...
اودني منها بحيث ... المرتبة
عليها كنسبة ... متحدة بالنوع مع ل
المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى و
الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى
فتكون متحدة بالنوع مع المرتبة وجميع المراتب
فكذا اذا حفظنا ... جميع تلك
الى ان يبلغ السواد الصرف ... يلزم ان يكون
المراتب متحدة بالنوع مع
السواد الصرف متحدا بالنوع
البياض القوى المعروض اولا
بعض حدي وبعده اذا تمهد
ذلك فالنقض بالذراع ا ه

لازيد وبين لا اشد ومن لازيد الذي يمنع كونه في الكمية
ان هذا الازيد يمكن ان يتا رفيه للاشل حاصل و
زيادة ومن لا اشد ومن لازيد الذي يمنع لا يمكن فيها ذلك
وقال في الفصل الذي بعد علمه واعلم ان الكثير بالاضافة
هو العدد والكثير بالاضافة عرض من العدد وكذا
القول في سائر ما شابه ذلك هذا وكتب القدماء
مشحونة بنظائر ما نقلنا من الخفاء وان اورد في المقام
الثاني فلا يختص عند الآباء بل يتوهم انها تخالفه
بالمهية كما في مراتب الاعداد وهو يخالف ما قرروه من
ان القسمة الفرضية انما يكون الى اجزاء متساوية
في المهية اذ يفرق بين الزيادة والنقصان في
الاعداد وبينهما في المقادير ويتوهم ان الاول يستلزم
الاختلاف بالمهية دون الثاني فليتأمل فان قلت
نحن نعلم ان القدر الزائد من الذراعين ليس
لافراد مهية المقدار موجوداً اما بالفعل كما في
الذراعين المنفصلين او بالقوة كما في الذراعين

اللذين

اللذين هما متصل واحد قلت نحن نعلم ان القدر
نعم ولكن ليس الزيادة في جهة المقدار فان
صدق تلك المهية على الفردين السواء بل في
العارض فان كونه على هذا الحد او على حد آخر
عارض لمهية المقدار يتبعه عارض آخر هو ان
يستند الى ما هو على حد آخر بالزيادة او النقصان
فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق يتجلى عليك
وجه الحق من جلباب البيان ويتجلى لك صبح الصدق
عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقي بعد
خبايا في زوايا المقام وعسى ان نأتي عليها في
رسالة تحقيق التشكيك قوله وانت خبير بان الاولى
ما لا سبيل اليه غرض هذا القائل بيان حال الايراد و
اشكال فلا يرد عليه ذلك قوله لا نا لا نسلم ان التعقل
الوجود الذهني فيه خلط اذ هو مدع بهما فوظيفته
الاثبات لا المنع قوله كلام الشارح صريح في خلافه
قول القائل كما يفهم من الشرح ناظر الى الجواب بهذا

قوله وانت خبير بان هذا البعد ان يثبت لنا مقدمتان الاستدراك فيه
وذلك على ان الكل تام على الابعد الذي لا دليل لعدمه الا و
توقف تمام على الفرد بين الاقرب وصح ذاته لا
وانما كان حسن حسن يكلام على ان تمام الدليل
المقدمتين وان حمل كلامه على بعضها بتمام
يتوقف على المقدمتين حتى يتم تفصيلا
للمقام الا الاستدراك الاعلى كان خلاف الظاهر
لا سيما وفي بعض النسخ بعد ان يتم لنا
مقدمتان منه

السوال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه
قوله والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه
او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه اقول على التقدير
يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على
الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك
فانا علمناه بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا
الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم
نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا
ان ما علمناه بوجه الضحك هو الحيوان الناطق
نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك
المهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا
علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما
بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما
اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه
الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه فاذا
تعقلنا مهية ا مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا

نذرا

نشك وان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل ا لجهلنا بان
الحيوان الناطق المعلوم عند تعقل ا هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا لا نعلم
ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور ب مثلا لجواز
ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة
ب لكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق
اذ لم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ولكن
لعل مراد الشارح هذا او لا يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول
كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يوجه المراد بالوجه الذي
يمتاز عما عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة و
التعسف ويمكن ان يوجه لا يلزم من توقفه على المقدمتين
الا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه
متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي
العلم بكونه كنهها وسيق الكلام في التقدير الآخر فانه لا
يدل على المط بعد الضم اصلا فتدبر قوله لجواز ان
يكون معلوما لهم لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما يحتمل

العقل

لا يجوز ان يكون معلوما الا متناع اجتماع النقيضين
لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما ح

الواقع واحتمال ثبوته عنده

عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء
في العقل قوله ايضا اذ الم يكف ح اقول معنى
تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في
الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل
ما يصدق عليه لكن توجه النفس الى ما يصدق هو
عليه فالمراة والمرئي في الاول متحدان بالذات و
في الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض
وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او
ذات له اقوى من اتحاده العرضي الصادق عليه
فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض
اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدا الاشتقاق
به حقيقة او اعتبارا ومفهوم الهو هو مطلق الاتحاد
وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان
مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد المهية في
الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته
موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للمهية

الموجودة

المعروضة ليس هو العارض للعرضي فانه مغاير لها
بحسب العقل والمهية نعم له علاقة وارتباط بها فيوصف
بالاتحاد به بوجه ما نظيرها في اتحاد القطن والثلج مثلا
من حيث عارض البياض وكما ان وجود المهية في
الخارج ينسب للعرضيات بالعرض كذلك وجود
عرضياته في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفتت
النفس بها اليها اي لاحظها بحيث ينطبق عليها
فبينهما تعاكس في الوجودين اذا ايقنت ذلك
علمت ما في كلام الشارح كيف واذا كان الجنس و
الفصل متصورين بالعارض كانت المهية ايضا
كذلك فان المهية عين الاجزاء بالاسر قوله اذ
معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ح اذا اخذت
القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين
اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على
افراد في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء
صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق

يستدعي

قولنا السواد ليس بموجود معدولة تم عند البعض فلقائل
قوله كان مناقضا لتلك القضية اه فيه بحث اذ
الصادق في نفس الامر هو ان السواد سواد
بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد
المعدوم مطلقا ليس بسواد على ما تقرر ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق
بانتفائه فاذا كان الموجود عين السواد كان
كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا
وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة
قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض ما هو
صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد
حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس
بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس
بموجود حين هو سواد وصدق ذلك تم وبوجه آخر
قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد
المعدوم وهو كما ليس موجودا ليس سوادا اذ قولنا

السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد
فهو موجود والجواب ان هذا انما يتأتى على تقدير المغايرة
اذ على تقدير العينية لا يتأتى ان يقال الصادق انما
هو المقيد بالوجود ويخرج المعدوم بقيد الوجود اذ فيه
اعتراف بمغايرة الوجود للماهية حيث صار التقييد
بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين
المقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود
فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد ولا بين
قولنا كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل
سواد فهو سواد ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن
نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة
وما قيل في الجواب ان ماله الى سلب الوجود ان اراد
الملازمة بغير نافع وان اراد انه لا يتصور سلب
الشيء عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود ويسمى سلب
الشيء عن نفسه مجازا وذلك على تقدير التسليم قادح
في حصول مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون

النسبة بين الشيء ونفسه متصورة فتدبر قوله اقول يمكن
ان يجاب عن الوجوه الثلثة بان مرادهم من الموجود
الموجود على طريق المسامحة المشهورة كما يدل عليه
ظاهر التعريف الذي نقله المصنف من اول الكتاب كيف
لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للمهيات مما لا ينبغي
النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان كنه الوجود
بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود لها ولا يستلزم
استغنائها في كونها موجودة عن امر يعرضها كما عرفت
وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه كما ستعلمه انش
ولا شك انه ليس عين مبدأ الاشتقاق فان الواجب
موجود لا وجود بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا
لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم
بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب وساير
افراده قائم مقام بغيره غير موجود قلت فح يكون الواجب
موجودا بغيره فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا
فيشارك ساير المهيات في ان وجوده بسبب امر

عارض

عارض له عن حصة الوجود المطلق والتحقيق ان
صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ
المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير
ان يكون هناك امر زائد مثال الاول حمل العرضيات
ومثال الثاني حمل الذاتيات او حمل زيد على نفسه و
حمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب
من قبيل الثاني من حيث ان ذاته لا يقتضي امرا زائدا على
خصوصية ذاته فذاته من موجودة بذاته من غير افتقار
الى امر آخر يعرضه بخلاف غيره من المهيات فان صدق
حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود
لها فيصح ان يقال انه فرد من الوجود المطلق بعض
الامور مغايرة له بل لذاته وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى
قوله او وجودها فالتوقف على نفسه الظاهر ان هذا الشق
ان يوجد فيحصل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم
التوقف اصلا ولو صح فالجواب منع استحالة تحصيل
الحاصل بنفس ذلك التحصيل وانما المحال تحصيله مرة اخرى

قوله فيه نظر اذ كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالمهية
من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ضرورة فما يثبت لها من
تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي
غير مطابق لان من الاعراض التي يعرضها في الخارج الا فيعرضها
من حيث انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث انها جزئية
لم يكن عوارض خارجية والنقض بقيام الاعراض بمحالها
غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد
موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد
سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان المهية لا بشرط
الوجود ومقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود
الوجود فان قلت المهية لا بشرط الوجود والعدم
موجود في الخارج بناء على ما تقرر عندهم من قيام الوجود بالمهية
من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس
لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها
في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل ان تلك
الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالمهية من تلك الحيثية

لا يكون

لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضها المسمى بالوجود
فلا يزيد عليها الا في الذهن قوله بل قيام بالجسم من
حيث هو هو هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل
اقول قد علمت انه ح فان الجسم لا بشرط البياض
ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود
البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك
الحيثية واما المهية من حيث هي فلا يوجد في الخارج
الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة
في الخارج فلا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها
لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم في الخارج ابيض
فكيف يكون في الخارج لا ابيض قلت هو في الخارج
ابيض بعد تحقق البياض ولكنه في مرتبة وجوده
السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض و
ليس في ذلك ارتفاع النقيضين فان المستحيل ارتفاعهما
بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب
فان من الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر

والمعية ليس لبعضها من مرتبة الآخر وجود ولا عدم وتحقيق
المقام أن حيثية الاطلاق عن العارض إنما يثبت في
مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية
في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها
في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض
الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم
ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض
فليتأمل قوله لا شبهة في تصور الوجود الخارجي بديهي
وما ذكره تنبيه فلا يرد أنه إن أريد بالآثار والأحكام
في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار ومصدر
الأحكام الخارجية لزم الدور وإلا لم دخل فيه الوجود
الذهني فإنه أيضا مبدأ الآثار والأحكام الذهنية كالمعقولات
الثانية ولا يحتاج إلى الجواب بأن الآثار الخارجية ما يترتب
على الماهية في الخارج بمعنى استتباعها لها في خارج
الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور على ما في
الجواب من المناقشة ولا إلى الجواب بأن معنى ترتب الآثار

علم

عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يكون فاعلا فإن عدم
كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد
صرحوا بأن الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية
الفاعل نعم فاعليته لأمر موجود في الخارج قوله لأن ثبوت
شيء لآخر في الخارج الخ فإن قلت لم صار الاتصاف
يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة
فيه مع أن كليهما طرفاه قلت لأن الاتصاف أعم من أن
يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو بكون
الموصوف في نحو من أنحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل
صح له أن ينتزع منه تلك الصفة مثال الأول اتصاف
الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى و
لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف
الاتصاف ضرورة أنه ما لم يكن الشيء موجودا في
الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه في الخارج ولا كونه
في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف
لا يستلزم وجود الصفة فيه إذ العقل قد ينتزع من الوجود

الخارج امورًا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج و
تصف بها وصفًا صادقًا وسيجيء لهذا زيادة بسط ان شاء الله تعالى
قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا الى قوله
الى ذهنا فذهنًا وان خارجًا فخارجًا فيه بحث اما اولًا
فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج
مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن
ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة
واتصاف الهيولى بها متأخر عن وجودها ولكن فيه نظر
حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة
من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها الخارجي و
ان كان متأخرًا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف
ليس خارجيًا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة
متأخر عن وجودها لكن الهيولى قد تصورت فوجدت
ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا
مع قوام الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود في
الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص واما ثانيًا

فلانه

فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف المهية بالوجود موقوفًا
على اتصافها قبل ذلك بالاتصاف بالوجود اما في الخارج
او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة
مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا التسلسل
كالامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا يجدي
لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم
يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود آخر وكذا
وهذا ايضًا تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي امور
اعتبارية لان الموجودات الخارجية فان قلت الشيء
الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له
وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في
اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي
للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور
لا يتأتى في الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشيء اذا
وجد مثلًا في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذا الحال
الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا

الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في
ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن آخر وننقل
الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك
واحد او في مدرك غير متناهية بوجودات غير متناهية
والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في
مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا اذا لم يكن احتياج عدم تعدد الوجود
الخارجي للشيء الواحد فليس بخفي منه والثاني يستلزم
ان يكون الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع
بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب الحصول
ان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا خص
الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب
الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجري الكلام
في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب
اذ لا يمكن ان يتوقف اتصاف الماهية بالوجود المطلق
موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها

قبل

قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصافه به لانا نقول الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف
اتصافه بمعنى ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر
ولا محذور فيه بناء على ما سبق واعلم ان هذا الكلام جدلي
والتحقيق بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف انه
ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك
امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع
منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه
هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع من زيد مثلا
الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان
مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد ويصدق
عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين
الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع عن الذات
قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات
بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل
وجود علته وآثاره او غير ذلك قوله فيجب ان يختص

الدعوى بالكلية اه اقول على تقدير انحصار الوجود في
الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على
ما علم من تفسيره الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس
الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية
جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد
الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له
في نفس الامر غاية ما في الباب ان تكون الحقيقية
مساوية للخارجية نعم لو كان كذلك لم يصدق
الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى
قول المص والا لبطلت الحقيقية لم يتحقق هذا القسم
من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرتفع
هذا القسم بالكلية كانه لا تتحقق قضية يكون الحكم
فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحوا انحاء
الوجود كالوجود اللفظي مثلا اذ ليس لاعتباره فائدة
والله اعلم قوله واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة
المحمول اه اقول المتاخرون اعتبروا قضية سموها

سالبة

سالبة المحمول من زعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع
وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناه والفرق
بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن
الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك
السلب عليه فيكون معنى السالبة ج نيست ب ومعنى
سالبة المحمول ج نيست ب است وبينوا عدم
اقتضائها وجود الموضوع وحاولوا انها كالسالبة بانه اذا صدق
سلب ب عن ج فيصدق على ج انه منتف عنه
ب والا لصدق نقيضه اعني ليس منتفيا عنه ب
فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان ج
منتف عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة و
انكره المص في نقد التنزيل فقال اذا اخذ السلب عن
الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس معلقا
فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك
المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان
القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون
معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المتعارف فذلك

الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب اولا ب او بانه عبارة
شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب
شيئا عن شيء فيصير المحمول وحده قضية واحتج الى ان
يلحق محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فنعلم
ما يقرر هذا الكلام وقد اشار بذلك للوجود المحقق والمقدر
واجيب عنه بان المحمول ههنا هو مضمون السالبة كما في
قولك زيد ليس ابوه قايم ولا يلزم منه كون القضية محمولة
ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمولة
من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة
فان معنى المعدولة مثلا زيد نابينا است ومعنى سالبة
المحمول زيد نيست بينا است اقول هذا الجواب لا يجدي
نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من
المحمول لا غير قيد زايد فاذا كان حرف السلب جزءا لزم
كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من
ان حرف السلب ليس فيها جزء المحمول ينافي ما ذكره في
تفسيره وما مر من جوابه بانا نرجح ونحمل ذلك السلب عليه ولان
اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد

زايد

زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من هذه القضية
يحصل بموجبة تساوي السالبة وتغاير المعدولة
المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره
من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يوثر في ذلك اذ
ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى و
لا يقتضي صدق احديهما حيث يكذب الاخرى بل نقول
المقدمة القايلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له كلية لا يسلمها العقل شيئا من المفهومات كيف لا
والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحمول
الذي يعتبر ثبوته لا محالة شيء ذهني فيسلب عن المعدوم
المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب فهو
موجود اما في الاعيان واما في الذهن وانما اوجبنا ان
يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا
لا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان
الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل
يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود
فقد عين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع

وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي
ان المساواة بينهما في الواقع مسلم ولا يدل ذلك على
ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان
ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة
في نفس الامر اذ ما مفهوم الا ويصح الحكم عليه بالايجاب
صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت
السالبة صدق الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول
بالبيان المنقول آنفا وليس ذلك مبنيا وليس ذلك
مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما
توهموا بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب
هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة
في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق
اللاشيء واللاممكن العام على شيء بحسب نفس الامر
فاذا قلنا كل اللاشيء لاممكن بالامكان فلا وجود
الموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء
على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع وهو ينتقض
كثير من قواعدهم ككون نقيض المتساويين متساويين

وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو
مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم على اثبات
الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي
وجود الموضوع قلت القضية المذكورة يصدق
حقيقة على ما ذكر في المجهول المطلق اعني كلما لو وجد
كان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان لاممكنا وبذلك
يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون
هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك
الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له
بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك
الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا
الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعة بينهما وانه لا حاجة في رفع النقوض الى
استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود
الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق
فانه بذلك حقيق قوله اذ لا يتيسر ان يوجد محل
الزوجية الا في العقل يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما

فههنا امران احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يجده
الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب هذا الجواب
قدس سره في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد
به ما يقابل ما يجده في ترتب الآثار فلا يبقى على
مقصوده ما ذكر من لوازم المهية وتفصيل المنع ان
الزوجية ينتزعها الذهن من الاربعة مثلا فاذا حصل
الاربعة وانتزع منها الزوجية فللزوجية ثبوت في
النفس بمعنى انها بحسب الوجود الذهني حاصلة فيها قائمة
بها ولها ثبوت في الذهن ايضا للاربعة بمعنى انها في
الذهن منتزع من الاربعة ومنشأ لاتصافها بها وهو
الثبوت الثاني دون الاول فليدرك قوله فبهذا
التحقيق يندفع ما قد صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في
الذهن به وصرحوا بعرضيتها وكذلك ما اوردوا في تعريف
الجوهر بقولهم اذا وجدت في الخارج وصرحوا بانه لا منافاة
بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو
الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت في
الخارج كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا

يصلح توجيها لكلامهم قوله اذ المراد بالجوهر ماهية ما
حقه من ان ذلك الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة الى
قوله اذا وجدت في الخارج فانه حال كونه في الذهن
ايضا ليس في موضوع ضرورة ان المراد بالموضوع في
التعريف موضوعه وهو ليس موجودا في موضوع على
ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه ليس
قائما به كما صرح قوله وثانيهما موجود في الخارج اقول وجود
الامر الثاني في الخارج ممنوع نعم اتصاف النفس به في
مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر قوله فيشكل الخ
اقول لم لا يجوز ان يكون عندهم اياه تكيفا على سبيل
المسامحة وتشبيه للامور الذهنية بالامور العينية
نظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد
امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل و
المنفصل مسامحة ثقة بما قرروه في محله قوله و
على تحقيقنا هذا نقول نحو هذا القائم بالذهن ان كان
مغايرا للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه ظاهر كلامه
فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا

الماهية لنفس
كيف يقبل من ذهب الى ان العلم من مقولة الكيف
حاصلة في الانفعال ان من العلم بكل مقولة من تلك
بل ينبغي ان يقول العلم بكل مقولة من تلك
المقولة كما ذكره الشيخ في التعليقات و
ذلك نظير ان يقال زيد في الدار حقيقة ولا يخفى
لكنه ليس زيدا حقيقة منه

معه فيها عادم اشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن
بالعلم اتصافه قطعا واما اشكال الثاني فلانه ضرورة
ان ما هو متحد مع الجوهر في المهية لا يكون كيفا بالحقيقة
فان قيل القائل بالشبح والمثال لا يجعل المهية يقول
نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول
بحقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد من
اثبات وجود آخر مغاير بالمهية للامر المعلوم ودونه
خرط القتاد فانا لا نعني الا وجود المهية المعلومة في الذهن
مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من
حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكرتموه
احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل قوله
اقول فيه بحث اقول لما قرر ان الحركة يستلزم
ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من افراد المقولة
التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة تكون
الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا
بالفعل والا لزم تتالي الآنات وكثير من الامور الغير
المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين

فلو وقع

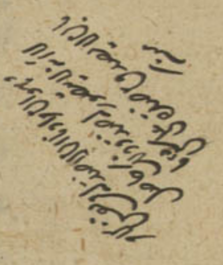
فلو وقع الحركة في الوجود لزم كونه وجوده بالقوة فلا يمكن
المتحرك باقيا بالفعل وبهذا يظهر انه لا يمكن للهيولى
الحركة في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو
تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس
الكلام ههنا في نفيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه كما
صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت
يلزم بهذا ان لا يكون للمتحرك في الاين مكان بالفعل
ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل ضرورة قلت
انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين
تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم
لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو
عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا برهانيا بل
البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في الشفاء بعد
ما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون
لصورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا
فان كان هو الجوهر الذي كان قبل من حاصل موجود

لا وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرًا غير الذي
منه واليه فيكون قد نفذ الجوهر الأول الى الجوهر الوسط
وتميز جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي
فرض الحركة فيه قوله لا يلزم مثل هذا على الحركة لاستحالة
لأن الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل
والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب
ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرًا بالفعل
ليس بالفرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين
الكيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع
بالفعل قوله فانه ليس شرًا من حيث انه الم لا
يجوز ان يكون شرية القطع مثلا من حيث انه عدم
وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل قوله اذا لم يتم في
مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال لو كان
شريته للالم لكان القطع الغير المولم بحذر او نحوه
غير شر لانا نقول لا ندعي انحصار شريته في
ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لذاته لا
لنفيه من بيان فان قيل شرية الالم ليس لكونه ادراكا

فانه

فانه كان للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع الى العدم
قلنا شريته لكونه ادراك المنافي وهو امر ثبوتي متعلق
بامر عدمي وذلك لان الامر الثبوتي الخاص شر لذاته
وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان
تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم
الالم المترتب عليه شر آخر لا جزء آخر وهذا بين لا ينكره
عاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا
الشر الآخر والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ
الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا
ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف
به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة الا شرية واحدة
وهي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة
كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم
قوله ويرد عليه ان هذه المقدمة الخ لعله اراد
بالضد الآخر معروضه فلا يرد مناقشة بعض على المحشي
نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد
من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات

من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو
معدوم فان قيل كل معقول من كل حيثية فهو موجود
اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات
بمضادة اصلا والا اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم
ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم
ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون
عارضا لشيء ما فتأمل ففيه ما فيه قوله واستدل
على نفي التماثل ايضا يمكن ان يستدل عليه بان المثل
لا يعرض المعروض مثله والا وجب ان يعرض جميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما على الاول قوله لانا نعلم
قطعا الخ ان يمنع هذه المقدمة ونقول مرادنا بالقوة
المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير
انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق
فلا يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فما يدرك
لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم قطعا ان
طوفان نوح مثلا يتقدم على بعثة موسى عليهما السلم ولو
لم يكن ذلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بديهة الوهم



لما دل البرهان على خلافه قوله فيلزم ثبوت الممتنع في
الخارج اقول له بعد التنزل عن المنع السابق منع
قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم
يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان
يكون ثبوته على ذلك التقدير والقوة المدركة الا ان
الخ قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه
يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة
المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا نسلم استحالته
فتأمل قوله للنسبة الخارجية المراد بالخارج هنا
الخارج عن مشعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع القوى
المدركة قوله فان كل واحد من العقلاء الخ هذا الكلام
من قبيل ان يقال كنه المشار اليه بانا جوهر مجرد ايضا بط
لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور
الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي
المتكلمين او يقال كنه الزمان مقدار حركة الفلك
بط لان كل واحد يفهم الزمان بلا اخفاء مع عدم
تصور مقدار حركة الفلك بل عند اكثر من النظار

التي لا تنشأ عنها على من خاض في تيار بحار الحكمة قوله
مع انه لم يتصور العقل له ان يمنع ذلك ويقول ان تصور
العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر و
مطابق المصادق وان لم يتصور بخصوصية
كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل
البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل
المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس و
الزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على
من ذاق الحكمة قوله فعلى تحقيق هذا القائل لا يتميز
للضروريات الخ اقول فيه تأمل لانه قد فسر الخارج
بالنسبة التي تحدثها العقل بين الطرفين بالضرورة
او البرهان من غير النظر الى كونه موجودا في الذهن
فللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان غايرها
بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى و
لعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي
يستنبطه الحاكم من البرهان خارج من حيث انها الضرورة
او البرهان والجواب انه لا محذور فيه فافهم قوله

مع انهم

مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر و[illegible]
اقول بعدما سبق ان المراد بالخارج المعتبر في الخبر
ان يوجد في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك
النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة او اللا مطابقة
ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها
وذلك بان يكون ذلك الامر بحيث هذا النحو من الوجود مبدأ
لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة
في الخارج اصلا وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل
قوله لثبت ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع
قوله والا انتفى اي ثبوت ب وبانتفاء ثبوت
ب ينتفي ا عن ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر
اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم
انتفاء ا عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت
في نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات
التي هي غير موجودة في انفسها والجواب ان المراد
بثبوت ثبوت ب ثبوته له ولا شك ان انتفاء
ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب

ثبوته م

ب آ
ج ثابت
أ ثبوت ب ثابت لب
٢ ثبوت ب ثابت
أ ثبوت ثبوت ب ثابت لثبوت ب
٢ ثبوت ثبوت ب ثابت منه

ضرورة أنه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب
ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له
بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت ا لب لكان
ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت
ثبوت ب اى له لا فى نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا
ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم
ثبوت موضوع هذه القضية الذى هو الثبوت فيكون
الثبوت ثابتا فى نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت
الثانى للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى وبحكم المقدمة
الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثانى ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وهكذا وظهر ان التسلسل فى الثبوتات الثابتة
فى انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو
سابق عليه مثلا فى المرتبة الاولى ثبوت ب فى نفسه
ثابت فى نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك
الثبوت فى نفسه ثابت فى نفسه لانه ثابت لغيره وهو
ثبوت ب فاندفع الشك وظهر مقصوده وعلم منه انه
يمكن ان يراد من اول الامر ثبوت ثبوت ب فى نفسه

اذ لو انتفى ثبوت ب فى نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب
بناء على ان صدق الايجاب يستدعى ثبوت الموضوع فى
نفسه واذا لم يكن ثابتا لب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه
ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الاولى قوله
وذلك حكم لا قوله على تقدير عدم قوة مداركه قد مر الجواب
عنه وان قيل بلزوم التسلسل فى الصور الذهنية فله ان
يقول بانها حاصلة من بعض المدارك العالية بطريق
الاجمال قوله ولا مخلص الا بالتشبث به اقول ح
يشكل اثبات الوجود الذهنى مع انا نعلم قطعا ان
للموضوع اتصافا بمبدأ المحمول فى المشتقات باحد
الوجوه سواء كان بقيامه به او بكونه منتزعا عنه فلا بد
لذلك الاتصاف من نحو ثبوت لا يكون فى الكواذب
والصوادق والكواذب مشترك الكل فى اصل الثبوت
الذهنى فلا بد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا
يكون فى الخارج فلا بد من نحو آخر من الثبوت وتمام القول
فيه يقتضى بسطا فى تحقيق نفس الامر فان ما ذكره غير
تام على ما لا يخفى قوله ولا مخلص الا بالتشبث به اول

على الوجهين لا تحقق للنسبة الخارجية التي قال
آنفاً انها معتبرة في الجزء لا بنفسها ولا بانتزاع تلك
النسبة منه اللهم الا ان يرجع الى ما نقلناه عن بعض المحققين
ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض
بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك الآخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق
فرع فكيف ما صدق عليه الموضوع محمولاً لا يستلزم وجود
لمكيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئاً ما فان ثبوته لازم قطعاً
بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعاً نعم لو نوقش
في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته
له لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن
اشكال مستصعبة ثم في عبارته شيء لان في كل من
الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين فليس فيهما
تخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة
المقدمتين باستلزامهما لفساد الاولى بل فيهما تسليم
لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم الثبوت في
الامور العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السؤال فتأمل

قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني قد علمت ان الوجود
الذهني لازم من هذا المعنى ايضاً قوله يعني ان القدرة
ثابتة الخ اقول فان قلت هذا الاشكال الوارد على مشترك
المعتزلة وغيرهم اذ لا تأثير في الذات ولا وجود للاتصاف
عند غيرهم ايضاً فلا وجه للتخصيص بهم اذ لهم ان يقولوا
هذا بعينه وارد عليكم فما يكون جوابكم فهو جوابنا قلت
الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع
نفي محض لا ثبوت له اصلاً فلا يتعلق به تأثير الفاعل
اذ التعلق يستدعي نحواً من الثبوت واما عند غيرهم
فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج فله وجود في
نفس الامر فيمكن تعلق التأثير به فظهر ان مراد المص
بقوله وانتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت كما هو اصطلاح
المعتزلة وعلى هذا لا يحتاج المعتزلة في الجواب
الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت
له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم ما
فيه فان دليلهم يبطل كون ما هو ثابت لغيره ثابتاً في
نفسه فتأمل قوله قلنا تأثير القدرة الخ اقول المهية

المتأخرين

متصفة في الذهن بالوجود في الخارج كما حققه الفاضل
في حاشية التجريد وغيرها فلا ورود لهذا السؤال وأما
جواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لا يكون التأثير في
نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون الاثر
الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام
الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج
والا لكان متأخرا عن الوجود فيكون في الذهن لا محالة
قوله يلغو ذكر اثبات القدرة الخ يمكن ان يوجه ذكر
اثبات القدرة للتسجيل على الزام الخصم فانه اصرح
واظهر في خلاف قاعدتهم قوله بل يلغو ان يوجه الخ
لانه كما يبقى تأثير القادر يبقى تأثير الموجب ايضا بخلاف
تقرير الشارح فان ازلية الذات انما ينافي تأثير القادر
لا تأثير الموجب اذ اثر الموجب يجوز ان يكون ازليا
بالاتفاق وفيه نظر لان الحق ان اثر المختار ايضا
يمكن ان يكون قديما بان تكون ارادة مستمرة متعلقة
بمعلول ازلي مستمر ويكون تقدم القدرة والارادة عليه
تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يوجه هذا الزاما لهم

دم

وهم لا يجوزون تأثير القدرة في الازلي قوله ويمكن
الاعتذار الخ كانه قال بعد الاستدلال عليه بهذا مع استغنائه
عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه الدعوى
ضرورية حاصله انه لما كان هذه المقدمة ضرورية و
ما سبق من المقدمات الزاميا غير الاسلوب تنبيها على
ذلك التفاوت قوله ليس شيئا بل هو امر اعتباري
ثم انت تعلم ان الثبوت ههنا على ما مر تفسيره ما ليس
السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحصلة
فقط دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا تقدح في ثبوته
بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند لمنعه
فالاولى ان يوجه بان الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف
بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف في الذهن
قوله وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
ليس لقولهم لموجود فائدة احترازية لا تحصل بدونه
لان صفات المعدوم معدومة عندهم فيخرج بقولهم
لا معدومة بل ذكره للكشف والتبيين قوله لانا لا نم
ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه

لا يقدح ح

[illegible]

عرف

لقائل أن يقول اذا كان معنى الموجود ذو الوجود كان
به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه
اشتقاقا كما لا يخفى أن يقول مفهوم الموجود مجمل
يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور ولا نم
انه يلزم صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في تلك
الصور ثبوت الشيء لنفسه قوله قلنا انما يمتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو وهذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه
فان مفهوم اللاحكم العام حكم عام والعجب انه
فان قيل هذا ان الجزئي والشخص واللامفهوم ونحو
غير ذلك لا يصدق على نفسها واذا لم يصدق على
انفسها صدق نقايضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي
والمفهوم لا مفهوم والجواب ان الممتنع اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه فتأمل قوله
فان كل صفة الخ اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف
بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولو التزم ان الاتصاف بما يتصف بالنقيض اتصاف
النقيض التزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل

وغيره

وغيره مما ليس حركة فالصواب أن يقول بل هو واقع فان
السواد مثلا ليس بأسود والعلم ليس بعالم والحركة
ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا ان لم يكن نقيضه بالمعنى المصدري
محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود فظاهر ان اتصاف الجسم
بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف
اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة
مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على
تقدير ما ادعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا او معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود
مغاير له فتأمل ولا تحبط قوله فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم اقول يمكن ان يقع
قيام العرض بالمحل او بالعكس بل الصفة بالصفة
مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض بجريان دليلهم فيه
لا يقع انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية
بعضها ببعض اذ بذلك يبطل كونها موجودين فلابد

عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالآخر
فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا
فيمكنهم ايضا منع استحالة قيام العرض بالحال او
العكس فلا يتم النقض من اما جريان دليل امتناع قيام
العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقا
فلو كان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال
بالحال لانا نقول انما وجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها ببعض
على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان
الحالين اللتين هما جزءا السواد الموجود قائمان بما
قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قائما بالآخر بل لا يمكنهم
ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون حالا في
الحال صفة ثابتة قائمة بموجود فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال
بقوا ان يوجد ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض
لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض
ان يقال على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما
بالآخر فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم

قيام

قيام الصفة بالصفة اصلا قوله فان الحال لما كان وا
اقول لا يخفى انه على تقدير تركب جزء المعدوم يكون معدوما
لا يجاوز اعني حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء
جزئه من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال
متقوما بالموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء
الوجود الذهني فتركب الموجود عندهم من الاحوال في
الثبوت بمنزلة تركبه الذهني من الامور الذهنية و
لا شناعة فيه فان التركب الثبوتي يستلزم ثبوت
الاجزاء لا وجودها كما ان الذهني يستلزم وجود
الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويزهم الحال
بالمعدوم فيستلزم انكار عدم الكل عند عدم الجزء
وهو في غاية الشناعة فما لهم ان يلتزموا تلك المكابرة
الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب
السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز
تركب الموجود منه في الثبوت على ما قررتم لانا نقول
المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم
لا يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون ح

العارض غير عارض لها ممنوع لانا نقول المراد بالذات ههنا
ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره فيندرج فيه السواد كما صرح به الشارح
لاصفهاني لانا نقول العلم بالضرورة ان الحال لكونها عارية
عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب منها
متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن
الصفات التي تتبع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود والحال
منه لسراية عدم الجزء الى الكل ومن هذا كما ان الاجزاء
الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز
ان يصير الاسود جزء للابيض والشفاف او كالجواهر
الفردة الخالية عن المقدار الكبير والصغير يصير جزء
للصغير والكبير والمقدر بمقدار معين لا يصير جزء للاصغر
ولا الاكبر الى غير ذلك من الخيالات ومن لم يتس
الغرض تصحيح مذهبهم بل الى الشبهة هذا ان كان الشيخ
لجماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام
تصريحاتهم اياه مستبعد جدا انما قلت لا شناعة

في القول

[illegible]

في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في
تركب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس مبنى كلام
الشارح على ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق
بينه وبين التركيب بحسب الوجود ولم يتفطن لذلك
احد بل بنا كلامه على ان الحال قد جاوز العدم
لم يبلغ الوجود فيرد عليه ان المركب من المعدوم غير
مجاوز حد العدم ومن ثمه قال ولذلك جوزوا ان
يكون الحال مقومة للموجود ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما له اقول لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على
الفرق بين المركبين لم يتمش الفرق بين تقويم
الحال للموجود وبين تقويم المعدوم له فحاصل كلام
الشارح ان الواسطة يجوز تقومها بالمعدوم لكونها
لم يبلغ حد الوجود وان جاوز العدم فلا يخرجها
تقومها بالمعدوم مطلقا عن كونها واسطة وحاصل
المناقشة ان هذا يخرج عن كونه واسطة فان قال
ان هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرج عن كونه واسطة
ظهر انه لم كلامه اذ ح لا فرق بين تقوم الموجود

اصلا

بالحال في تقوم بالمعدوم بل على هذا يكون مدار الفرق على
التخيل الذي ذكرناه ونظائره فتأمل قوله اي غير مضاف
الى شيء اصلا اي العدم المطلق بهذا المعنى صالح
في نفسه للاضافة الى الوجود وغيره من المفهومات فلا
يكون مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن الشارح بمثل
ذلك وتكلم في دفعه في ذيل هذا المبحث وسنتكلم عليه هناك
ان شاء الله تعالى قوله بل البديهة تشهد بخلافه
ماذكره من الموجود اظهر منه في العدم ثم ههنا مقامان
احدهما ان السلب لا يمكن تصوره غير مقيد بشيء
والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود
بخصوصه والثاني اخص من الاول والكلام لا يخفى قوله
اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود قوله
يقيده في نفسه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في العدم
المطلق ونظائره ويمكن ان يكون العدم في اصل
وضعه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد
ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة قوله واما ثانيا فلان قوله
سلب ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود لكن

هذا المعنى

هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود و
ذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود قوله قلنا المراد
الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى
مهية من المهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك
وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود كيف
و العدم الذي هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود
قطعا كما علمت وبه يندفع السؤال فانه غلط ناش
من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود
المطلق وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه
قوله فالظاهر انه تقابل العدم والملكة اه اقول
بل الظاهر تقابل السلب والايجاب فان معنى العدم
رفع الوجود من غير اعتبار امر آخر معه قوله لا شك
ان جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد به اعم
من الخارجي قلنا ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة
لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا
اذ ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه
الوجود وقابل له بل معناه رفع الوجود عنه قطع

يقابل صرد

قطعا

النظر عن قبوله له ولا قبوله وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة
الا يرى انه لا يصدق لا اعمى على الجدار ولو اقتضى
ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون
العدم المطلق ايضا كذلك قال قلت المطلق غير
منسوب الى الشيء اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه
انه منسوب الى موضوع قابل للوجود بخلاف المقيد
على ما اعتبره فانه مقيس الى ماهية ما وهو قابل للوجود
فظهر الفرق لانا نقول ما لم يعتبر قياس الوجود والعدم
الى موضوع ما لم يتحقق بينهما تقابل السلب والايجاب
فان ذلك التقابل بين العقدين في الحقيقة كما حقق
في موضعه ومنه ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل
بين المطلقين بالمعنى الذي قررناه تقابل السلب
والايجاب قال قلت هذا مبني على ما سيحققه من
ان تقابل السلب والايجاب يتحقق في المفردات و
انه لا يجب رجوعه الى العقد قلت قد يتحقق تقابل
العدم والملكة ايضا في المفردات فان مفهوم
العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر

[illegible]

فلا شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان
واحد فلا بد ان يدخل في العدم والملكة والا لم ينحصر
التقابل في الاربعة ومع هذا لا يكون الفرق بين السلب
والايجاب والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد في
العدم دون السلب فان معنى العمى سلب البصر بالفعل
مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب البصر
فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوة ولا يكون الفرق
بان العدم والملكة انما يتحقق في القضية التي موضوعها
قابل للامر الوجودي بخلاف السلب والايجاب كيف
وذلك يقتضي ان لا يكون بعض المفهومات كالانور
الشاملة سلبا باعتبار العقد لكون جميع المفهومات
قابلة لها ولما عداها سلبا باعتباره في نفسه وباعتبار
العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم
لو كان الحكم بمعنى رفع الامر الوجودي لا صدق رفعه
عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق فاندفع ما ذكره
في الحاشية الطويلة التي كتبها التأييد ما مهد في
هذا المبحث وفي بعض النسخ بدل قوله لا شك ان يجمع

الماهيات بهذه العبارة وايضا ان العقل اذا نسب
الوجود فانما ينسبه للماهية تقبله كماهية الممكن لا الى
ماهية الممتنع وانت علمت حاله مما ذكر بل لا محصل له
لان العقل ينسب الوجود الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه
ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة بمثل
ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صوره هو الوجود
المقيس الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او
ذهنيا فلا يلائم قوله انما ينسبه الى ماهية يقبله
كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا
ان يخص هذا المثال المخصوص بالوجود الخارجي او
الذهني ونفي الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط
فتدبر ولعله لذلك امر بضرب هذه النسخة الى النسخة
الاولى ومن الانصاف ان كلام هذا الحبر الامام مختلط
في هذا المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب
الحاشية حين مدارسة الشرح كانه تنبيه لبعض ما
فيه فرام ترميمه وتتميمه لعمري ما زاد بذلك الا تكثير السواد
كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد قوله او لا يكون

العارض

العارض بتمامه عارضا اقول وفيه بحث لانه ان اريد
انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة للمعروض
ذلك العارض فذلك منتقض بالكثرة فانها عارضة
للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه
وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض
او لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزء جزئه
وهلم جرا او يمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى
جزء لا يكون له جزء فيلزم عروض الشيء لنفسه او عدم كون
اجزاء العارض عارضة للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان
ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة
فيه مجال واسع قوله واعترض عليه الا انه لا اتجاه لهذا الاعتراض
على ما قررنا من ان المراد من الوجود ونحوه من الامور العامة
المشتقات الا اذا اريد به الوجود الخارجي وظاهر ان
المستدل انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل
ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل
به الشارح ايضا مرآة لا ينافي المعقولات بان يعرض لجميعها
انما ينافي المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن العام

یادم نکرده واگر کرده سهو نام نبرده باز فراموش کرده

ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقهما على المعدوم المطلق من
حيث هو معلوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك
الحيثية لبعد تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور ان الاعم
المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ
لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم
وخصوص الا ترى ان النائم والمستيقظ متساويان
مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة فكذا الممكن العام
والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه
الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق باعتبار و
بالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض
المفهومات من حيثية لا يصدق الموجود المطلق عليه من
تلك الحيثية قوله ويمكن دفع الاخير الخ فان قلت على تقدير
التركيب الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما يتصف
بنقيضه فان الجنس ليس النوع بل هو جزؤه فهو متصف
بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الآخر
بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء
فاما ان يعتبر انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد

التغاير

التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية او ليس والوجود
هو الوحدة او ليس وان اما ان يعني بصدقه عليه بمعنى ان ذلك
الشيء فرد من افراده او ما هو فرد لاحدهما فهو فرد للآخر
وهذا هو شائع المتعارف وتحقيق ان ذلك المفهوم النقيض
بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على النوع
والفصل بالمعنى الاول لكن يصدق عليه بالمعنى الثاني
فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب عنه
مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما
لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود هذا وانت
تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود
بانه لا مفهوم اعم منه انما يتم اذا كان المراد بالوجود
الموجود كما اسلفناه لان مفهوم الموجود شيء ثبت
له الوجود فكيف يكون بسيطا الا انا نقول بعد تسليم ذلك
ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العام
البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات
الاخر بمرادفاته قوله وعلى وجه القار وغير القار بالشدة
والضعف لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك



ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة و
النقصان بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم و
التأخر وقد صرح به في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من الالهيات للشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو
وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل و
الانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم و
التأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان قوله
وهي ما لا يعقل الا معروضا لمعقول آخر السيد قدس سره
عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود
الذهني اعني للوجود الذهني بخصوصه مدخل في
عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة
الثانية من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل
الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة
في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض
الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
ومن مثلة الجزئية لا يعيد ويجاب بدعوى الاستقراء
وفسرها في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات الاولى

في الذهن

في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة
فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان
لا تكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل
عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون
في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو
معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا و
كذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما
يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج هذا
كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان
آخران سوى ما ذكره اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل
الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج
ما يطابقه وذلك من تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل
الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من
قوله فكل ما يعقل الى آخر ما نقل اما التعريف الاول
فلا استدراك فيه اذ لم يصرح بان القيد الثاني
فيه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية
اذ يصدق عليها انها تعرض المعقولات الاولى

في الذهن كما أنها بعوضها في الخارج ودلالة العبارة
على كنه الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض ثم و
أما التعريف الثاني وهو أول المستنبطين ثم القيد الثاني
لا يحتاج إليه لإخراج الإضافات التي عروضها بحسب
الخارج وهو ظ ولا لإخراج الإضافات التي هي لوازم
الماهية إذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق
عليها أنها لا تعقل إلا عارضة لمعقول آخر في الذهن
ولعله أورده للتبيين لا للاحتراز وأما الثالث فظ
أن قوله ما لا يعقل إلا عارضا لغيره يتناول الإضافات
فيحتاج إلى القيد الآخر للاحتراز عنها ثم قوله إذا قيل تحققها
في الخارج محمول على التمثيل إذ لو لم يوجد في الخارج و
كان اتصاف الماهية بها بحسب الوجود الخارجي لم تكن
معقولات ثانية أيضا كما علم تحقيقه هذا وعرفها
في شرح المواقف بالعرض المعقولات الأولى من
حيث أنها في الذهن ولا يحاذى بها أمر في الخارج
ويمكن أن يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم
الماهية كما سلف ولكن فيه مجال وأما التعريف

الذي

الذي ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه في
الذهن لا غير يشمل بظاهره الإضافات فيحتاج إلى
القيد الآخر لإخراجه اللهم إلا أن يتكلف باعتبار
الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل إلا عارضا لمعقول
آخر من حيث هو معقول فيرجع إلى ما في شرح المواقف
وبالجملة فلا استدراك في ذكر هذا القيد وإن فرض
صحة الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط
الناظر بأطراف المقام قوله منافاة لما سبق أي المنافاة
مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد رحمه
الله عليه إن يقول في ذلك قرينة على إرادة ما وجهت
كلامه ولكن الشارح إن يجيب بأنه خلاف الواقع فلا يصار
إلى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والإطلاق ظ فيما ذكر
وأنت خبير بأنه إذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه
الشارح تعين الحمل على الوجه الآخر لئلا يلزم الكلام
فبقي النظر في أنه خلاف الواقع أولا قوله أو ما يؤول
معناه إليه أقول من الأولى أن يقال الجزم بأن الشيئية
لا يمكن تعقلها مطلقا والوجود يمكن تعقله مطلقا

ينافي تجويز كونها عين الوجود اذ فيما ذكره ابن سينا قرينة
ظاهرة فان قيل مآل معناه ان الوجود لا ينافي جواز
تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك
لتغايرهما في المفهوم قوله سواء كانت معقولات
اولى او ثواني اقول اذا قيل بوجود الماهية من حيث
هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء ووافقهم المصنف
كما سيجيء التصريح به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى
فان طبايع الاجناس والفصول والانواع التي [illegible]
الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير واما
المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان
الموجودات الخارجية يجب وجودها في الخارج غير
متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب
هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات
وح يظهر وجه التفريع واما تخصيص شيئية بالنوع
لم يبين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في
هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان
الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء

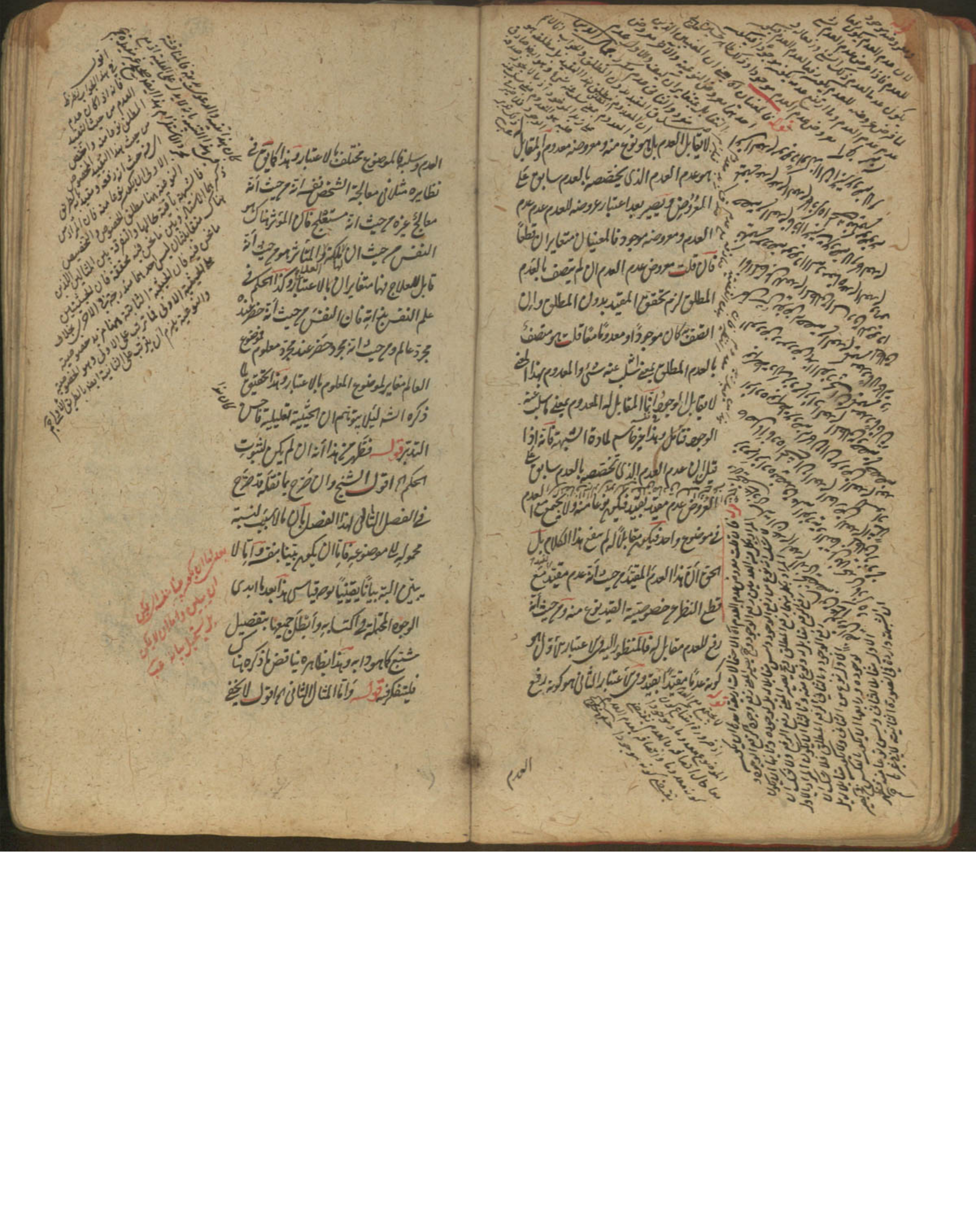
رسالة

رسالة في رد هذا الوهم ونقل في حواشي بعض الكتب
ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في
الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء
قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام هذا القائل
لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما
فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو
اجرى فيها لقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في
الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لوجودها
مع كونها معدومات ومراد الملخص انه لم يجعل الخلاف في تمايز
الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في
تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قوله فراد المصنف حيث
قال قد يعرض له انما خصصه بالمطلق ولم يعمم لان العدم
الخارجي معروض لنقيضه دائما وفيه نظر لان الدوام في
البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في
بعض الاوقات غاية ما في الباب ان يظهر فائدة لفظ
قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون المعنى العدم قد
يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات وح فالتعميم



فان العدم سواء كان مطلقا او فرضيا ذهنيا او خارجيا قد
يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قوله فقد تنوع بانه اذا عرض
لا جرم اقول يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحرك كالمدرة
اتصافه بالشكل مثل الذي هو فرد اللامتحرك بل ان يكون
جميع الماهيات متصفة بنقائض ما هي متصفة بها ويمكن
الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما
ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس
بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني من الاولى
ويستبان من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجود من ان
اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع بل واقع فان كل
صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم
بالجسم فانه لا جسم لا انه ما قال ليس بلا ... اذ الملائم هو
اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في
اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول قوله واشكل
اي اتصافه بما هو جزئي لمفهوم نقيضه اتصاف به
اقول قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح
مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو

قال انه لا يحكم المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض و
لا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان
كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه و
ان كان عرضيا فلا واما نحن فنقول ان الاول على
كل حال يكون موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان
فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تحمل على
اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما واما ان
كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وكان
ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض
كليا بل اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض
فيوجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا
كليا قوله ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق
انت خبير بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي
ههنا بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل
اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين العلتين مختلفتين و
قد يتوهم البحث ان العارض للعدم هو حصة من
العدم مخصصة بتخصص العارض بالمعروض فهذا المعنى



لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل
هو عدم العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على
المعروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم
العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعاً
فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم
المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان
اتصف به كان موجوداً ومعدوماً معاً قلت هو متصف
بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شئ والمعدوم بهذا المعنى
لا يقابل الوجود انما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه
الوجود تأمل وهذا في نفسه حاسم لمادة الشبهة فانه اذا
قيل ان عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على
العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعاً منه ولا يجتمع مع العدم
في موضوع واحد فيكون مقابلاً له لم يتم هذا الكلام بل
الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع
قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه
رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول
كونه عدماً مقيداً بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع

العدم

العدم وسلبه عن الموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كما يقع في
نظائره مثلاً في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه
معالج غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك هو
النفس من حيث ان لها الملكة والمتأثر هو من حيث انه
قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحكم في
علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حاضر عند
مجرد عالم ومن حيث ذاته مجرد حاضر عند مجرد معلوم فموضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا التحقيق مما
ذكره الشارح لئلا يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحسن
التدبر قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن الثبوت
الحكم الخ اقول الشيخ وان صرح بما نقله قد صرح
في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما لا يثبت لنسبة
محموله لموضوعه فاما ان يكون بيناً بنفسه واما لا
يبين البتة بياناً يقينياً لوجه قياس هذا بعد ما ابدى
الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطل جميعها بتفصيل
تشبع كما هو دابه وهذا ظاهر في تناقض ما ذكره هنا
فليتفكر فيه قوله واما المثال الثاني الخ اقول لا يخفى



أن هذا الجواب جار في الأول وإنما أورد الجواب الأول
تحقيقا للمقام فإن الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير
الاطلاع على السبب فلا بد من هذا التقييد قوله والمؤلف
علة لوجود ذي المؤلف الخ فإن قلت لا نسلم ذلك
بل كونه مؤلفا معلول لكونه ذا مؤلف أو هما معا فإن
المؤلف له نسبة إلى المؤلف كذا كونه ذا المؤلف مع تقدم
أحدهما على الآخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا
أجزاء هو بعينه المؤلف المحتاج إلى المؤلف ولا شك أن
علة الاحتياج إلى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا أجزاء
إذ لو كان بسيطا لم يحتج إليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم
المضايف للمؤلف إذ لا يمكن الاستدلال بأحدهما على كونه
ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بأن زيدا أخ على أنه
ذو أخ وبالعكس لأنهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في
هذا الفصل أيضا حيث قال واعلم أن توسيط المضايف
قليل الجدوى في العلوم لأن نفس علمك أن زيدا أخ
هو علمك بأنه له أخ أو يشتمل على علمك بذلك فلا تكون النتيجة
أعرف من المقدمة الصغرى فإن لم يكن كذلك بل بحيث

يجهل أن بينه أن له أخا فلا بتصور نفس قولك
زيد أخ وأمثال هذه الأشياء من أولى أن لا تسمى
قياسات فضلا عن أن يكون براهين فعلم أن مراد
الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا قوله عليه عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن أي أقول أي لا يمكن أن يكون عدم
العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج وذلك بديهي
فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض السند حيث قال
لأن اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه
بأن الأعدام قد يكون عللا للموجودات في الخارج كعدم
الغذاء وارتفاع المانع على أنه يمكن أن يكون مراده
بالعلية العلية الفاعلية إذ لو كان عدم العلة علة لوجود
عدم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لاستغنائه
عن غيره ولا يمكن أن يكون غير الفاعل كذلك وهذا مع المناقشة
فاستقم قوله وهو ما يكون منشأه الذات من غير أن
يكون لأحد الوجودين مدخل فيه أي لا يكون لخصوص
أحدهما مدخل فيه وإن كان لوجود ما مطلقا مدخل فيه
أنهما لم يوجد نحوا من الوجود لم يثبت لهما شيء وهذا



ام معلوم من المختصرات فضلاً عن المطولات قوله ومن هذا
توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا
يكون شئ من لوازم الماهية امراً حاصلاً بالفعل لان
حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها
فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها
بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب
ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلاً وليت
شعري بعد ان يكون لازم الماهية ما تصوره كيف يلزم
عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير
ايضاً عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل الماهية لا عدم
حصولها بالفعل مطلقاً ثم جوابه يقتضي ان يكون
جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم
الاتصاف بها بالقوة قوله والمراد بالعلة في
نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه
عن الماهية في الوجود مطلقاً بمعنى انه يمتنع وجوده بدون
الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم

مستلزماً

مستلزماً لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجية لازم لماهية
الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي
الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه
بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم
ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها و
لا يلزم من التصورين العلم بعدم المعلول الا اذا
كان الثاني مقروناً بالتصديق بالعلية ومنشاؤه
عدم الفرق بين معنى لازم الماهية فانه كما اشير اليه بالا
ينفك الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان
اللازم موجوداً بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم
الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي
عن الاتصاف به سواء كان موجوداً في الخارج او لا كالتناهي
وعدم الانقطاع فانهما لازمان للجسم بالوجود الخارجي
مع عدم وجودهما فيه كما ستقف عليه كما امرت قوله والمراد
بالعلة في نفس الامر يكون منشأ العلية فيه نفس ذات
العلة اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس
الامر على هذا المعنى غير متعارف اصلاً فضلاً عن ان يكون

كثيراً شايعاً من ان اتصاف المهيات بلوازم الوجود
الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف
بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في
توجيه كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال الفرق
ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول
بالذات ووجوده في الذهن شرط لاتصافه بخلاف
نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم
العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في
الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن قال
العقل يحكم بالترتب هنا كما بين العدمين فنقول
عدم العلة فعدم المعلول وههنا بالترتيب بين وجودي
العدمين في الذهن فنقول وجد عدم المعلول في
الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في
الاول شرط للاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو
المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول
فعدم العلة وعلى هذا ينبغي قول المص وان جاز في
الذهن اه تجويز كون عدم المعلول علة لعدم العلة

يجب

يجب اتصافهما بالوجود الذهني اه غرضه ان يكون اتصاف
الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما
سبق ويمكن ان يقال عدم العلة على عدم المعلول
باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده
فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجوداً في
الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود و
يقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود
الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الش
بذلك بان يقال ما يكون علته باعتبار الوجود في نفس
الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما
يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة فيكون
قول الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر من
قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون غرضه تفسير
نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة
ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود
الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون

ان تقدم م

قال العلامة ... المعقولات
ان النسبة عند ... مثبت
ثم اتصاف بالوجود
الذهني منه

شرط وجوده الذهنى

الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول الا ان يكون الموصوف بها
وجوده الذهنى فان لوازم الوجود الذهنى ما يتصف
الماهية نفسها بشرط وجودها فى الذهن كالكلية والجزئية
مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهنى وليس كذلك عدم
المعلول كذلك عنده اذ ليس نفسه علة لنفس عدم العلة
اصلا كما صرح به فى آخر البحث وتحقيق تفصيل اللوازم
فى هذا المقام فليتأمل قوله يحتاج الى التكلف فى
اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير
عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة فى علم المنطق او
من حمله على غيرها جيد وفيه يعتد بها ولا يتعارف
البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة
المنطقية فى هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث
الجنس والفصل وغيرها قوله وعلى التقدير الثانى انما يكون
النسبة سلبية قال فى الحاشية اما على التقدير
الثانى فظاهر واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض
المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار
هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان

لا انتفائه
اعتبار من الايجاب يقتضى ثبوت الموضوع وصدق الحكم بما
يقتضى عدم ثبوته فيلزم من اعتبار من الايجاب فى
هذه القضية اجتماع المتنافيين من ثبوت الموضوع ولا ثبوته
اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن
المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم علاوه
ان لزوم اجتماع المتنافيين فى العدم الخارجى ممنوع
وكذا فى العدم الذهنى بل فى العدم المطلق ايضا
اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير
التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها
من اعتبارها موجبة غاية ما ذكر انها حينئذ يكون كاذبة
لكنها لا يخل بالمقصود هنا وهو ثبوت احدى
المواد بحسب نفس الامر غاية ما فى الباب ان يكون
المادة هى الامتناع وفى حاشية اخرى منقولة
عن الشارح فى هذا المقام اما على التقدير الاول
فلما سيأتى من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة
الى ما يربط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول
مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير

[illegible]

اى جاز ان لا يكون تلك القضية موجبة بل سالبة والمراد
بالعدم هو العدم الخارجى [illegible] والمراد بالعدم
الذهنى والالا ثبوت [illegible] لا بالاتصاف فيكون الثبوت او يكون
الذهنى [illegible] بالفعل
وقت معين [illegible] بالامكان
لا اتصاف بالالا ثبوت [illegible]
جاز ان لا يكون تلك القضية موجبة [illegible]
متعينة بالذهنية الفعلية وبالخارجية
الفعلية [illegible]

من ان وجود الرابطة ضروري في كل قضية

رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فتكون
النسبة سلبية اقول فيه ما سيأتي على ان الفطرة
شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه
في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال
هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ما ذكره
في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس
الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم
ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون
النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه
خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم يقاس
الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب
والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز
الحكم بسلبه عنه او ايجابه فتأمل قوله فالأولى ان
يطرح من البين لما كان المصنف اتى ما ذكره دفعا للوهم
يتوهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة
في المنطق فصرح بانها بعينها معتبرة في محمول معين هو
الوجود قوله اللهم الا ان يقال لا شك في انه اذا وجد ان

صحيح

صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد
بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة
الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة
او انتفائها على وجه لا اذعان على اختلاف الرأي القدماء
والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم من هذا الحكم
تشهد الفطرة السليمة بفساده وبهذا صرح الشيخ
وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلث
الطرفين والنسبة الايجابية والسلبية والمتأخرون
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء على اعتبارهم
النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقيل لي اذا تصورت
زيدا ومفهوم الموجود أيكفي هذا ان التصور ان في
حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما و
تأييد هذا القول العجم زيد هست و زيد نيست بدون
ذكر الرابط لا ينتج اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على
انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است زيد موجود
نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي تتبعنا
بها لا فرق بين الوجود وغيره هذا كلام ان اتى الحقائق

لا يقتضى من الاطلاقات العرفية وقد يثبت امثال هذا فى بطون
الاوراق فقد رضينا بان يكون اضحوكة للناظرين وضحكة
للغابرين قوله وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف الجهة
المادة اه لقايل ان يقول لا يلزم من عبارة المصنف
اختلافهما لان الشى قد يتعقل بصورة مطابقة له
وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له نظير ذلك ما يقولون
ان النسبة باعتبار ثبوتها فى الواقع يسمى خارجية و
باعتبار التعقل يسمى نسبة ذهنية ثم قد يطابق
النسبة الذهنية الخارجية وقد لا يطابق قوله وعلى
راى قدمائهم اه قال الشيخ فى الشفاء واعلم ان حال
المحمول فى نفسه عند الموضوع لا التى بحسب بياننا وتصريحنا به
بالفعل انه كيف هو ولا التى يكون فى كل نسبة الى الموضوع
بل الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية
فى دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما
ان يكون حاله ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه
فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان
او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال

الحجر

الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة
الامكان وهذه الحال التى تختلف فى الايجاب والسلب
فان القضية ان السلبية يوجد للمحمول فيها هذه الحال
بعينها فان المحمول الممكن يستحق عند الايجاب احد الامور
المذكورة وان لم يكن او جب انتهى كلامه ويمكن ان
يحمل كلام المصنف على ان يثبت المواد الثلث فى كل قضية
سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لا ينافى كون
المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ
ولا كونها فى الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفى
السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راى المتأخرين
بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر
بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم من
ان يكون بعضها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لا يقال المادة الثابتة على تقدير
جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود
محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم
رابطة لانا نقول ليس مدلول عبارة المصنف الا ثبوت

المواد الثلث على التقديرات الاربع واما تغايرهما واتحادهما
فمسكوت عنه وانما يعلم من خارج وكونه الثابت على تقدير
محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا
لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة
ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا قوله رابطة
حيث خصصها بالكيفيات الثلث يمكن ان يتوهم انه
لم يحصرها في الثلث بل خصها بالذكر لانها المبحوث عنه
ههنا فان قلت قوله من الوجوب والامكان و
الامتناع ظاهر الدلالة على الحصر قلت انما يدل على حصر
الكيفيات الثلث المذكورة وبين الثابتة في كل قضية
لا على حصر الكيفيات مطلقا كما ذكر الشارح في الحاشية قال
السيد في هذا الموضع وان اصطلح احد على ما ذكره
لزم ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها
في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا
قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادة
الضرورة وجهته الامكان الخاص وكانت ايضا القضية
كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة

بهذه

بهذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده تكون الضرورة
لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح عليه العلماء
يكون الامكان الخاص وايضا الضرورة بهذه القضية
كاذبة على اي حال هذا الكلام في الحاشية واقول هذا
كلام نقله السيد واجاب عنه ولعل مقصود قائله
ان هذا الاصطلاح يستلزم بطلان امرين مسلمين
عند الكل احدهما ان المادة في المثال المذكور الضرورة
والجهة الامكان الخاص والثاني ان كذب مثل هذه
القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا
الاصطلاح ان لا تكون هذه القضية موجهة واذا خالف
الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين القوم من غير
باعث يعتد به كان في قوة الخطأ والله اعلم قوله
والجواب انه ان اراد كونها لوازم واجبة الوجود
لعل الان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها
وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يقتضي الوجود
في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا
به الا هذا المعنى وان ارادوا غيره قيدوه وذلك انه



كونه حقيقة عرفية فيه ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق على المعنى
الاعم اذا لم يكن مستعارا فانه لا يفهم الا عند القرينة نعم
يرد عليه ان اللفظ قد اشتهر في بعض افراده بحيث
يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل
في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه
الى الذهني وفيه تأمل ومن اراد شرح ذلك فليتتبع قوله
اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ظاهر قسمة
الكيفية الى الثلث دليل حاصرة والقسمة الحاصرة
يجري في النسبة بان يقال كل نسبة اما واجبة
او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع
او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به
تقريرات للقسمة فالظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم
باعتبار نسبة الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني قوله
ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة للوجود كيف يمكن
ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود لا يرد عليه
القسمة فان اكثره يرد ههنا فراجعه قوله قلنا
هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي اذا كان الوا[جب]

خارجا

حاشية ذوق المتألهين

خارجا عن المقسم كما صرح به بلمعه التقسيم بالحقيقة للممكن فلا رج
للطايل اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا
التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليفرع عليه اثباته وكلام
الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب
الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في
الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب كيف و
قد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح
عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص
الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ لا يقتضي
الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه على ما صرح به
اولا فلا مانع من حمله على الظاهر اذ لا شك انه يصح
ان يقال على تقدير ان يكون الوجود عينه انه يجب
وجوده فكيف يجعل هذه العبارة مؤيدة لتوجيهه
وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى الوجود عندهم الحكم
ما يكون متشبثا متصفا بالوجود او عين الوجود
القائم بذاته سواء كان الاطلاق على هذا المعنى حقيقة
في عرف اللغة او مجازا او لا يلزم كون الوجود مغاير الم

حاصله ان الشيخ قصد تحصيل مفهوم الواجب وفرع على خواصه بان قال ان الكلية كيت كيت ثم بين وجوده وهذا مناقض لما حمله عليه الشارح لان الشارح حمل هذا القسم ممتنعا

اما في زعمه لا يجوز ان يكون بطريق الاستلزام منه

السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا

كما هو المتبادر في الوهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل
اذا قلنا كذا موجود فلا نعني به ان الوجود معنى
خارج عنه فان كنه الوجود خارج عن المهية عرفناه
ببيان وبرهان وذلك حيث تكلمنا في مهية وجود
كان انسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في الاعيان
او في الذهن وهذا على قسمين منه ما يكمن في الاعيان
او في النفس لوجود مقارنه ومنه ما لا يكمن كذلك و
قال فيه ليس يجب ان يكون الممكن في الاعيان هو
كنه الشيء لكن الحس والبرهان او جبا ان بعض
الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن
بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك
الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال في النهاية نسبة
الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء
كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته
لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع
والوجود الاول ليس له موضوع قال الشيخ في التعليقات

لمية

مهيته الحق من الاول هو الواجبية قال بعض المحققين في
شرح الاول وجود محض عن عارض المهية اصلا و
انما تعلمنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول
فيه بما نقله يفضي الى التطويل وقال في الشفا كل ماله مهية
غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها
مهيات تلك المهيات التي بانفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات
المهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر
الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة توجد به و
ليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر
الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان
موجودا له هذه صفته فان ذلك ليس هو الوجود بشرط
السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول
انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو
الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على
كل شيء وهذا لا يحمل على ما له زيادة وكل شيء

الانية من ان بمعنى ثبت فان ثبوت بمعنى الثبوت والوجود كذا ح

قولي

النعيد بالرفع في الاول ما موصولة وفي الثانية مصدرية ويجعل الزيادة عليه


غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا
يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او
تمام مهيته فالوجود غير مقوم له في مهيته بل هو عارض
له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا
الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره واقتضى
ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص
الذي هو المبدأ الاول بجميع الموجودات واذ ليس له
جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته انيته
اقول يتلخص مما نقلناه وما ذكرناه من تصريحاتهم و
تلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت
القايم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم
بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في
جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من
الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من
الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجعله

بحيث

بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق
المتألهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي
بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة
لاطلاق المشتق عليه كما في زيد متمول وما مشمس و
كان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت
ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس
الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه
حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه حقيقة
بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق
له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان
معناه ما هو اعم من ذلك ومن نفس الوجود كان الوجودات
العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا على كون قيام الوصف بموصوفه
او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام
بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم

لكنه اطلاق الموجود عليه مجازاً كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازاً
في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان
ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء
موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او اقتضاء غيره و
الفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان
الاول ليس ثابتاً لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره
فيكون وصفاً له فظهر ذلك بان يفرض الحرارة قائمة بذاتها
فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فتكون حرارة وحاراً
اذ لا نعني بالحار الا الذات التي تصدر عنها تلك
الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو
لغيرها فيكون ناعتاً له فيصير الغير به حاراً وكذا لو فرضنا الضوء
قائماً بذاته كان ضوءاً لنفسه لا لغيره فيكون ضوءاً ومضيئاً
لا بالضوء بغيره بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه
موجود لغيره فيكون الغير مضيئاً به وبالجملة لا جدوى للمناقشة
في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى البحث اللغوي والغرض
تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه

حقيقة او مجازاً اذا تمهد ذلك فنقول ان هذا المعنى العام المشترك
فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء منها
حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب في ذاته بذاته كما ان
مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول
في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ
انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث اكتسبه
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم
وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود
المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق
عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق
المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو
الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشيخ ويمكن ان
يجاب ايضاً بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه
موجوداً لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته
وارادوا به سلب قيامه بالغير وانهم بنوا الامر للتقسيم

الموجودة

وهو ان الاقتضاء ينافي الايجاد اي ايجاد الذات
والوجود في الواجب لكان
الموصوف هو الذات يقتضي
ذاته وجوده

علی ما یبدو فی بادی النظر ان الموجود اما ان یقتضی ذاته
الوجود کاقتضائه لوازم الماهیة او لا فان کان ذلک مما یتبادر
النفس الی قبوله ثم اذا انتهت النوبة الی الفحص البالغ
ظهر بالبرهان ان حقیقة القیوم ان الموجود اما
عین الوجود او لا وان ما لیس عین الوجود لا یمکن
اقتضاؤه ایاه فکانهم تسامحوا فی اول الامر الی ان
تبین جلیة الحال وامثال ذلک کثیرة فی کلام الحکماء
منها انهم عرفوا الجسم بما یقبل الابعاد الثلثة فی ذاته
بناء علی انه فی بادی النظر هو الصورة ثم عند اقامة
البرهان علی ترکیبه من الهیولی والصورة یظهر ان القابل
المذکور بعض جزئیه لا هو ومنها انهم ادعوا فی اول الامر
وجود الزمان فی الخارج وبینوه بانقسامه الی السنین
والشهور والایام والساعات وعدوه من اقسام
الکم ثم عند تحقیق الحال صرحوا بان الزمان الممتد
غیر موجود فی الخارج بل ممتنع الوجود فیه وان الموجود
فیه هو الآن السیال الذی یرتسم فی الخیال وکذا فی

الحرکة

الحرکة ادعوا فی اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان ثم
انطباقها علی المسافة وتکممها بکمیتها بالعرض ثم
آل التحقیق الی ان الموجود هو التوسط الذی
یرسم فی الخیال ذلک الامر الممتد وانه امر موهوم الی غیر
ذلک من النظایر وقد عثرت بعد ذلک علی نص من
قبل الشیخ یشید ارکان ما مهدناه حیث قال فی التعلیقات
حقیقة الوجود للواجب
کل ما یقال له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غیر اعتبار
شیء آخر فاما ان لا یکون موجودا او یکون فالاول واجب
الوجود لذاته علی القسم الثانی وممکن الوجود لذاته علی
القسم الاول وهذه القسمة لا تقتضی ان یکون ما
هو من قبیل القسم الثانی معناه معنی الموجود او لیس
کذلک بل نعلم ذلک بشیء خارج عن القسمة ونظهر عند
ذلک ان الواجب الوجود بذاته ذات لا یمکن ان
یتصور الا موجودة هذه عبارته ولقد اعتنی الاطناب
حتی کاد یفضی الی الاسهاب لکن دعی الیه الحذب [illegible]
علی الطلاب ازاحة لغشاوة الارتیاب عن ابصار

که اسهاب بسیار کفتن [illegible]

من الالباب ووضحا المقصد الحكمي اعلى اذهان الاصحاب و
عذري في تكثير النقول في هذا الباب انه مع تلك
النصوص ربما يخالف بعض الناظرين في هذا الكتاب
عند تصور مقصد القوم عن صوب الصواب قوله في
المحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود و
الموجود معا هذا القائل جعل الوجوب كيفية لنسبة
الوجود او الموجود فانه اذا كان محمولا يكفي في تحقق
الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية لنسبة
المفهوم المردد بل ولا جوازه ايضا وان التزم
جوازه فلا محذور فيه قوله فان هذا امر ذهني كافتقاره
في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء ايضا
ضرورة ان في اقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا
بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع
النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم و
هو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب
لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه

افتقار

افتقار الوجود الخاص الى علة كما ان قوله فيكون عارضة
حشوا محضا قوله يلزم ح ان يكون ذات الباري
تعالى موجودا بوجودين لا يخفى عليك بعد ما سبق ان
ذات الواجب تع موجود بذاته بمعنى ان حقيقته
المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى
شيء ووجود بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت
باعتبار بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله
ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص
بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في
الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسامي مختلفة باعتبار
تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار
موجود وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود
كما انه باعتبار انه ممتنع فرض الشركة فيه متعين
وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الامتناع تعين
واعتبر مثل ذلك في ساير صفاته مثلا هو باعتبار
انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته



منشأ ذلك لانكشاف علمه وكذا في القدرة والارادة والى
مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب
الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني بذلك ان ذاته
علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا الا ان شيئا
منه علم وشيئا آخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته و
لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر
في صفاته الحقيقية **قوله** ثلث لا مزيد عليها لا يقال
ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزء منه لانا نقول
المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم
ومرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة
احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر انه جزء
القسمين الآخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتأمل
قوله ولا يخفى على ذي مسكة ان القول الذي هو حال الواجب
قد تقرر بما تكرر معنى كون وجود الواجب عينه وتبين
انه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل
يحللها الى ماهية ووجود ولذلك يشك في وجودها بعد

قصورها

تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود عليها في
الخارج كما لا يخفى فظهر كونه في المرتبة الاعلى من الوجود
قوله اقول ان هذه القسمة الثلثية تكون قسمة للشيء
الى نفسه والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر
من وضعها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده
التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يقال فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول
مراده ان هذا الترديد في الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم منه ان يؤخذ بعنوان الامكان
قوله اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق اه فيه
بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود و
امتناع العدم مأخوذين بالاضافة الى ذات واحدة
كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق
ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق
المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي
تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية

وهو غير لازم من تصادق المقيدين ولا يخفى ان تصادق
المقيدين ليس بطريق الحمل من الطبيعة بل بالحمل
المتعارف فمن اولى ان يوجه اراد بنفي التصادق
الكلي من المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه
لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق
مفهوم الآخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا
مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال
المذكور فان القيام عند مجيء زيد مثلا يصدق عليه انه
بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة
فان معنى الاكرام عدو هو فعل المنبئ عن كراهة متعلقة
ومن الاهانة الفعل المنبئ عن هوان متعلقة والقيام
المذكور دال على كراهة عدوه وهوان وليه فيكون
اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي
وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم
من التصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل
وجوب وجود مهية ما امتناع عدم تلك المهية وبالعكس

كان

كان كل وجوب وجود امتناع العدم وبالعكس فلا فرق
بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق
في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة
فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو ورجح احد المتعاملين
على الآخر كما تاتانيا فلم يتبين ان ذلك انما يعقل في
محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس
الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا في
ذلك كما ترى واما ثانيا فلان القائل ان يقول في
المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكراهة مع
قصد الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا القصد
الى الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان
واطلاق اهل العرف بما يكون بطريق المسامحة
فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند
فله ان يقول بل كلام السيد السند منع وما ذكره
في صورة الدليل سند ولا امر في مثل ذلك هين و
الجواب بان هذه المناقشة لا يجدي كثيرا لانه يصدق

فالكلام عليه غير مفيد

من الثالث وهو ثالث باقي

على القيام المذكور الفعل الدال على كراهة من عدا آه وكذا الفعل

الدال على هو ان لا اوليائه وهذان المفهومان مثلا من

الاشتقاق متغايران متضادان مع ان احدهما

متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظا

لامانة والاكرام موضوعين بازائهما بحسب اللغة او

تكون مقارنة القصد شرطا لادخالها في معنيهما اذ موضوعين

بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح

في المقصود قوله فهذا مراجعة فيه ايضا بمعنى تحقيقه قوله

واعترض عليه المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا

وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون حكمه حكم

الوجود اذ لو كان حكمه حكم الوجود لم يكن اتصاف المعدوم به

لان الاتصاف به على فرض كونه حكم الوجود انما يحصل

لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض

معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات

متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة

المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما سيذكره الشارح في شرح

قوله

قوله لزم امكان الواجب تعالى ما يذكره هو اتصاف

الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن

فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة

فيه كما سيجي من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول

مراده ان التزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات

المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان

في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات

ظهر بطلانه وايضا لا اتصاف المعروض ههنا انما هو

على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات

المتخيلة له وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف

بها اتصافا يكون مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بعينه

من غير تفاوت ومن اتصاف فان اتصاف المعدومات

والموجودات بالامكان سواء كان من غير تفاوت

اصلا كما يشهد به البديهة وسيجي ما يقرره قوله

اذ لا يمكن ان يقال لو كان من لا امتناع موجودا

لكان ممتنعا اقول بل يمكن فان من لا امتناع على

يلزم امكان الواجب المحال

دهرا اتصاف فرد معدوم من الان بمفهوم الان

تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعنى الممتنع والموقوف
على المح ولما كان وجوف الامتناع محالا جاز ان يستلزم
ما ينافيه كامتناعه حيث يتحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولمانع
ان يمنع كونه الموقوف على المح لذاته محالا لذاته غاية ما فى
الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان
انتفاء المعلول الاول مثلا انه ممكن يتوقف على انتفاء
الواجب وهو مح لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع
الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف ممنوعة الا ان
يقوم البرهان عليه **قوله** فان الصفات قد يكون عدمية
مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر لا فى الخارج
تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف فى نفس الامر او
فى الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده
فى احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجود ذلك
الموصوف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود

مطابق

لانه صفة لا يعقل ان الخارج فهو يحتاج الى
المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى بخلاف الكرى قطة
وبعد كل صفة تحتاج الى الموصوف

مطابق الحكم ولا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفى كون
الموصوف فى ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه مثلا مصداق
الحمل فى قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده فى الخارج
فانه فى ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه
بان يقاس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل
ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه انه متصف بالعمى
حكما صادقا والوجود موصوفه فى الخارج على وجه يصح
للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظ
ان صدق هذا الحكم لا يستدعى ثبوت امر سوى الموصوف
المعين على الوجه الخاص اذ لا حظ للسلب فى الوجود
الخارجى الا انه منتزع عن امر موجود فى الخارج وقس على
ما ذكرنا الحال فى الاتصاف الذهنى فان مصداق
الحكم بالكلية على الانسان هو وجوده فى الذهن على وجه
خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله
عليه اشتقاقا فمعنى كونه فى الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف

هو ان يكون وجود الموصوف مع احدهما منشأ لصحة
انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف
باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر مطابقة
الحكم ولا مطابقته كما ان زيدا الموجود في الخارج
هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره من الصفات التي
يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا
ومن ان الانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع
المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية ونحوها من الصفات الذهنية
وهذا معنى محصل عند العقل السليم لا يقال الاتصاف
نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة ايضا
لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق
تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او في الذهن
يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس متحققا
في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو في
الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن
واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف

في الخارج من حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما مر
هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث
يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ
في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون
موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء قلت
غرضه ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان
يكون موجودا للشيء وهو حق ولا ينافي ان وجود
الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون الغير متصفا به فيه لا يستدعي
وجوده فيه واستدعاؤه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك
كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكره
انه استدل به على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه
قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود
للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا في
نفسه او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم
صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة
فالموصوف موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف

ان كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشئ
فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
لشئ هذا موضع الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم
المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر عنه ان كان
موجودا في نفسه بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف
موجودا بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يكن
ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه
لشئ فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج
فهو موصوف بالثبوت فيه للغير فيكون موجودا فيه بناء
على تلك المقدمة قلت الخارج ههنا ظرف للثبوت الذي
هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك
انما هو في الذهن ولقد افضى الكلام بنا الى الاطناب
لما وقع فيه من الارتيابات والله الموفق للصواب قوله
ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا
اي التي من شانها الوجود العينية ثبت
يمكن اتصاف الموجود بها لا الامور العينية اذا كا
معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها
اي الخارجي

اتصافا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم
الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه
تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم
به ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي
لما في تحليل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه
كما يمكن تحليله جسم معدوم ابيض كذلك يمكن تحليل الجسم
الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقد
سبق الى ذلك اشارة قوله فان عدم المعلول الاول الخ
ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان
اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم
وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان
واجب
اللازم بالقياس اليه اي الى ذات الملزوم لا امكانه
بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول
بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث
يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكان

امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير
وشتان ما بينهما قوله لانه صفة الخ لا يخفى ان المحل
قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى فكلية
الكبرى ممنوعة قوله والحق في الجواب الخ لا يخفى بعد
ما تقرر ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب
كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة
بالوجوب على وجوبه بضرورة تقدم العلة في الوجوب
على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه لو يكون
الذات متقدمة بالوجوب اعني يكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب
متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير
كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب
متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان
يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف
بها وعينيته له وان ثبت فنقول انه لا اتصاف له
لا يخفى الحق على المنصف قوله والصواب ان
يمنع

يمنع انه قد سبق منا ما اذا عطف على هذا الموضع نفع
قوله لكان ممكنا لما ذكرنا من انه صفة والصفة
مفتقرة الى الموصوف وقد عرفت فيه كلام قوله فيحتاج
الى سبب متقدم عليها بالوجود والوجوب لقائل ان
يقول هذا لا يقدم عليه بحسب الاتصاف بالوجود مسلم
اما بحسب وجود الوجوب فلا كلام والحق ظاهر قوله
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في
نفس الامر قد مر في تحقيقه كلام ولا بأس بان نزيد
بيانا فنقول لا ترتب على قول ان الاتصاف ليس من
الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج
الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظ بقوته المميزة
وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا قائما به فحصل
فيه النسبة القيامية وليس في الخارج الا الجسم و
البياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية
عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فطابق
الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم و

وهو ان الوجوب قد فرض من الامور
العينية فلا يكون الاتصاف به الا
بوجوده منه

البياض الحال فيه دون البياض القايم بغيره فانه لا
مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل و
مصداقه خصوصية الموضوع من غير مدخلية امر آخر
موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان
مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه
الانسان ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد
اعني الاشياء الثابتة
يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق
الارض فان المصداق فيها هو ذاتها فقط بناء على
عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافيات
الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان
مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس
مصحوبا للبصر فليس في الخارج هنا زيد وعمى بل
الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في
هذا الحمل الى ملاحظة امر زايد عليه وهو البصر والمقايسة
بينها العدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس في
الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن

حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينها يشبه حمل الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم
الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات
الموضوع مع مبدأ المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر
مباين له ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق بان
يحدث في الذهن نسبة صورة التاليف للاشياء
الفتها بانها مطابقة لها من غير تعيين تلك الاشياء
المنسوب اليها وحاصل ان النسبة الذهنية مطابقة في نفس التصديق
للنسبة الخارجية وكلامه ما قال بما ذكرنا او وجود وهو وجود الا خود منه النسبة
اذا تحقق ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان اتصاف خارج الذهن
الذات في الخارج مثلا بالصفة لا يستلزم وجود تلك
الصفة في ظرف الاتصاف لان انه يستلزم
وجود الموصوف فيه نعم في تاخره عن وجود الموصوف
نظر قوله ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف بالصفة
الممكنة اولى بان يكون حكمنا من قدر اتفاما يفي بتفصيله
ويوجد في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون

نعم نعم ان الموصوف بالصفة الممكنة يجوز ان يكون
ممتنع الوجود بالذات غاية الامر انه يكون
الصفة ممتنعة بالغير وممكنة بالذات



ممتنعاً زيادة من قوله اعنى ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله
سهو من تصرف الناظرين في الشرح فان من ما هو ممتنع
العدم واجب نظرا ان مقصد المستدل بقوله وكان
موصوفها اولى بان يكون ممكنا من الامكان العام المقيد
بالوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد
من الامكان الخاص لكان منعا لا يضر اذ على هذا التقدير
يلزم وجوب الممتنع وهو افحش قوله والحق ان المراد
بها الخ وح لا يلزم من وجوه امتناع العدم وجوده لامتناع
المبحوث عنه ههنا اعنى امتناع الوجود فلا يتم ما ذكره
قوله لانه صريح في منع الملازمة انت تعلم ان الملازمة
التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرع و
الثبوت لا بين الفرع والثبوت وكلام الشارح بدل
على منع الملازمة التي ادعاها المستدل فيصير اجنبياً
البحث خارجاً عن التوجيه والظاهر ان مقصد هذا القائل
ان المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرع و
لا يستلزم ثبوت من امكان فليس كلام منعاً للملازمة

بل منعاً لثبوت المقدم وقوله لا يتحقق نقيضه الا انه زاد عليه
انه لا يستلزم ما يدعيه الخصم هذا وح يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرع بينهما غير ظاهرة بل
صريحها مجرد ان الفرع لا يستلزم الثبوت والظاهر
على هذا التوجيه ان يقال هو فرع بين نفي الامكان
وبين امكان المنفي فلا يلزم ثبوته قوله لانه لا يلزم من
قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن وخلاصته
ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه و
مثل هذه المسامحة ليس بعزيز في كلامهم قوله لانا
نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجباً انت خبير
بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر الى
ذات الممكن ممكنا هف قوله اقول فيه بحث لان
استواء الوجود الخ ذكر السيد قدس سره هذا في اثبات
اصل المدعى ولم يلتفت لما ذكره في دفع الاعتراض
عن الوجه الاول نظراً الى انه يكفي في اثبات الدعوى
بدون من استعانة بلزوم الانقلاب فالاولى ان يتمسك

به ابتداءً ولم يرد أنّ هذا الاعتراض لا مدفع له بل جيب قال
لا أول ولم يقل الصواب فقد أشعر بأنه يمكن دفعه إلّا
أنه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت إلى
ذكره صريحاً بل أومى إليه إيماءً لطيفاً وأشار لم يأخذ كلامه
على هذا الوجه رماه أي المحاشية بالذهول عن أن عدم تعدد
لا يستوي آبيدفع هذا الاعتراض ويتعجب من ذلك وأنا أتعجب
العجب أنه كيف ذهل عن ذلك وجوّز نسبة مثل هذا
الذهول إليه قدس سره ثم إنه عبّر بالأولى إلى الصواب
مع أن الأولى هو اللائق لسياق كلامه لأنه لما تمم
الوجهات بوجه لم يكن خلاف الصواب ولعله تعاكس كلامه
في لفظ الأولى والصواب لكان الكلام أتم وجهه
فتدبر **قوله** وأن توارد العلتين على معلول واحد
شخصي ثم لا يجوز أن يكون استقلال الذات في عليته
لا يستوي آبل أصل عليته مشروطاً بانتفاء الغير فإذا وجد
ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة أصلاً فلا يلزم
توارد العلتين المستقلتين كما في أعدام أجزاء المركب فإن

كل

بمعنى
كلاً منها علة مستقلة عند الانفراد وإذا اجتمع عدة منها لم
استقلال الآحاد فإن قيل فح لا يكون ممكناً ذاتياً
لأن إمكانه مستند تارةً إلى الذات بشرط انتفاء الغير
وأخرى إلى الغير فلا زال للغير مدخل في إمكانه وإذا لم يكن
ممكناً ذاتياً كان إما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات و
قد تبين بطلانهما وإنما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال
انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للإمكان
لا لنفس الإمكان فإنه متحقق سواء وجد الغير أو انتفى
لأنه شرط
فنسبته إلى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما
لأنا نقول إذا لم يكن للغير وجوداً وعدماً مدخل في علة الإمكان
كان الذات مطلقاً علة تامة فلا يكون عليته التامة مشروطة
لا بشرط
بعدمه وهو خلاف الواقع فلا يكون ممكناً بالغير إذ لا مدخل للغير
في إمكانه ومن ههنا يلوح أن ما قيل في الأعدام ليس
كذلك بل الحق أن علة عدم المعلول عدم أحد علله وهو
أمر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وإن تعدد أفراده
لكنها ليست عللاً بخصوصها بل العلة هو القدر المشترك

والحق أن هذا المطلب أجلى من هذه المقدمات

أي مما إذا لم يكن للشيء بخصوصه وجوده وعدمه مدخل في ... [illegible] ... لعدم المركب

قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته
ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة
الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا
لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته و
الممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون
احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة
لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء
الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما
تكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اختل
حصر المواد في الثلث اذ يصير هكذا الشيء اما ان يكون
وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او
تكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في
تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره و
من ههنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين
اذ لم يثبت كون الذات علة بعد ويمكن اثباته بانه
لو كان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون

والاثبات ان الذات علة مستقلة لسلب ضرورة الطرفين

ممكنا

ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال لان
امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على
التناقض وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا
بذاته او ممتنعا بذاته هذا ومن شبه ان المص بعد ما حقق
ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره مع انه ليس
كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان
بان يكون بشرط كونه على حال من الاحوال ممكنا وبدونه
ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط مقارنة
وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا
بدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري
على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا لا بد
ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن
بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان
قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن
ككونه مبدأ لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا لانه
واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب

بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا ه

بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير وامتناع
بالغير والممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات
هو وجود ذاته ومع هذا لا اعتبار وجود ذاته باق على وجوبه
الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته نعم
لا يجب وجود ذاته المقيدة به وهو غير واجب بذاته فما هو
واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير (اي بالحيثية) بخلاف الممكن اذا صار
واجبا او ممتنعا لغيره فان الممكن الموجود مع وجود
العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد
صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا لغيره فتأمل من اطراف
الكلام تحط تحقيق المقام قوله والحق انه ان اريد
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير هو الوجوب
ضرورة الوجود وان امتناع ضرورة العدم وان الامكان لا ضرورتهما
فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة الوجود والامتناع
بالغير اقتضاء الغير ضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس
اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك ظ وان اريد احتمل
معنى الضرورة وفيه الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود

بذاته

المأخوذ

لامتناع

لامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس ان الامكان
بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك
على ما عرفت نعم القياس على ان الامكان (الغير) بالذات يقتضي
ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان
لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي لا ضرورتهما
والا لكان ممتنع الطرفين ثم انه لا يخفى ان المقصود
بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى
الكلام الطويل الذيل المبني على المعنى الثاني بل
هو الامكان بالقياس الى الغير لان الامكان بالغير كما
اشرنا اليه من قبل قوله وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم
بالنظر اليها فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب
بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب
بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما
بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب
(عن الوجوب اللاحق)
بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض له بالغير
(ان يكون الكل قيد قوله ووجه الامكان آه)
منهما ممكن فلا بد من تخصيصه بالغير بات يبوح انما مطلقا

الذي هو الوجود والامتناع لوجوب الغير عدمهما

[illegible]

او حيث حكم باستلزامه للامكان والثاني انه كيف و
اللاحق لو لم يكن بالعرض وظاهر انه ليس بالذات لزم
الواسطة بين الذاتي والعرضي قوله ولا حلول
الصور من هيولى لبيانها لانها مجردة اه اقول البرهان انما قام
على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمانية لا عن مطلق
المحال اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر
بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله
الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي
حلولها في المحل مطلقا ومن اورد التمثيل بالهيولى والاجسام
فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل
لا جزء والمركب من الحال من ذلك المحل في الجواهر المجردة
على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق
فانتظره قوله في نسخة اخرى واجيب بان العلم
بالمعلول المعين لا يستلزم اه ان اراد ان استلزامه
للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض
المواد فهو مسلم لكنه لا يجدي في المطلوب لجواز كون

[illegible]

العلم

العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة
وكونه من الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من
المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فلا نم
ان يمنعه الا ان يقوم عليه الدليل قوله وكونها معلولة لعلة
واحدة يرد عليه مثل ما مر قوله لانا نقول قد يكون لزوم اه اقول الظ
ان تبدل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول
على العلة يتوقف على استلزامه لها لا لزومه لها كما لا يخفى
ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم
وتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار
ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم به العلم
بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار
بما ذكره قوله ولذلك ترانا نتفرع صوت الخشب فانه يدل
على انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص
لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب اذ لو جاز
عند ما ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود

ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا
فلم يستلزم الصوت عندها وجود الخشب فلم يتخلف قوله
وعورض بان الامكان اه اقول ان يقول المعترض فانه
لا يدل الا على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخوانهم
فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عندهم قوله واجيب
بان الامكان اه تحقيقه ان الحدوث كيفية النسبة
الفعلية فيتأخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان
فانه كيفية للنسبة مطلقا فان قلت النسبة الفعلية
ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث قوله
واما الحدوث فلا يوصف به الماهية اه اقول هذا انما
يتم اذا كان مرادهم كونه بالحدوث بالفعل علة للاحتياج
ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة
الحاجة كونه بحيث لو وجد كان حادثا فلا لان هذه
الحيثية لا يتأخر عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء
على نفسه ما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان

يكون

يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف فاقول
يندفع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بحسب بالحيثية
المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح
جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك
ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع
ثم فسر المتأخرون مفهوم الموجود لا في موضوع بما
هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا
اصطلاحا جديدا في الموجود قوله لكنه لا يجوز لمنافاته
مقتضى ذات الممكن اه هذا انما يتم اذا كان اقتضاء
الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب
اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا
فلان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات
الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع
انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين
مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز
ان يكون اقتضاؤه لذلك الاولوية على سبيل الاولوية

اطلاق الحادث على ما يكون بحيث لو وجد كان حادثا

على انه يمكن ان يقال المراد بالحدوث الحدوث بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا

بحث الاولوية الذاتية

لا على سبيل الوجوب وبهذا ... لا يتم ما ذكره الشارح

وبهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح
في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء
ذاته رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح في كل
مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب
فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا
فتأمل واقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان
طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف
بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه
لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر قوله وما قيل من ان
الواجب الى لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما
لا الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما
للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم قوله فالاولى
ان يجاب الى يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذي اختره
لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه

وجبا

واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية
بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف
المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلب
يحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع بسبب
الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى
ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن
اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون
ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولوية اولى وكذلك
اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز
زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا
والحاصل ان الاولوية كما يكفي مع وقوع احد الطرفين
يكفي وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا
يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته والاستحالة التي جواز
زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل
الاولوية انما المستحيل اذا كان على سبيل الوجوب
ويلوح لأدنى تأمل ان هذا الوجه قريب الى ما حققناه



قوله وان لم يمتنع بتوقف وقوع الطرف الراجح الى قوله
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا لقائل ان يقول لا ان
المهية يقتضي اولوية الراجح يقتضي اولوية عدم سبب
المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات
وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل ومن رد على قوله فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع سبب الطرف
المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع الطرف الراجح
الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان
وانما كان دالا عليه لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف
الراجح اذ الكلام في انه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في
الوقوع قوله فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه اخرى
اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا
لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك
مع كونه ممكنا كما في الزمانيات فلا يلزم من استلزام وقوعه
تارة وانتفائه اخرى المح استلزام امكانه لذلك المح الى
انما لزم من المفروض الذي لا يلزم من الامكان وايضا هذا الدليل

لا يجري

لا يجري في العلل الآتية فلا تثبت به الدعوى الكلية فافهم
قوله ولقائل ان يقول هو القائل ان يقول مثل هذا
يجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي
هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح
عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه بدعوى الضرورة
في ان المحتاج الى الغير في الوجود لا بد له من مؤثر موجود
ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل
معلول بخلاف غيرها من العلل وان عدم العلة الفاعلية
لا يكون علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذه
الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير
ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان
قلت بديهة العقل انما تحكم بذلك في المتساوي الطرفين
دون ما وجوده اولى قلت لم لا يجوز ان يقول اذا جوز
ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي
لا بد لذلك من بيان والتفصيل ان الخارج المحتاج
اليه ان كان فاعلا لزم تجويز تاثير المعدوم في الموجود

وان لم يكن فاعلاً لم يكن له فاعل لأن ذاته لا يمكن ان
يكون فاعلاً له لما سيأتي في كونه الوجود غير الواجب فيلزم
استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود
وهو يقدح في اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضاً
على ما سبق فقوله لما جوزتم الخ مندفع بان غرض المستدل
انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى
فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتم
الاثبات على تقدير التساوي ايضاً قوله مع ان الممكن
المفروض ليس معلولاً لشيء الخ كيف لا يكون معلولاً لشيء
وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير
معلول له و [illegible] كأنه اراد بالشيء الموجود يعني انه
ليس معلولاً لموجود حتى يكون عدمه مستنداً الى عدمه بل هو
معلول العدم فيكون عدمه مستنداً الى وجوده ثم لا حاجة الى
ذلك كلا الى قوله او لا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود
بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه
الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم احتياج

الى موجود

الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود
اما بجميع اجزائها او ببعضها ولما كان من جملة اجزائها
انتفاء المانع فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء
المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضاً انما يتم
اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يكن استناد
عدم المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان
عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر
مقارن لعدم العلة وليس علة ثم لو سلم استلزامه
له فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع
مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر
قوله فليفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها
اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة
هي انه بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى
بالنظر الى ذات الممكن يجوز ان يقال انه يمتنع بالنظر
الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان
لما كان حاصلاً في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص

[illegible]

أحدهما بالوجود وتارة أخرى بالعدم من دون مرجح آخر فالجواب إنما
يلزم من وقوعه في بعض الأوقات دون بعض فيكون محالاً
ولا يلزم من استحالته انتهاء الرجحان إلى حد الوجوب لأن
نقيض أحد الطرفين الغير المستمر ارتفاعه بالكلية ومن ارتفاعه
تارة ووقوعه أخرى ولا يلزم من امتناع الأخص امتناع
الأعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل وأيضاً يمكن أن
يقال إن العلة كما تقتضي رجحان أحد الطرفين تقتضي
رجحان وقوعه في جميع أوقات الرجحان على وقوعه في
بعض أوقاته دون بعض فلا يحتاج إلى مرجح آخر و
يكفيه مقتضي اقتضائه كما سبق كونه ذلك أولى بالنظر إلى العلة
لا بمعنى الوجوب إلخ لم يثبت بعد أن الشيء ما لم يجب
لم يوجد فيجوز أن يوجد المعلول لأولوية الناشئة من
العلة فتكفيه لأولوية حاصلة من أولوية تلك الأولوية
وهكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار كما أنه على تقدير الوجوب
ينقطع تسلسل الوجوبات بانقطاع الاعتبار وأيضاً
هذا الدليل لا يجري في العلل الآتية بالنسبة إلى معلولاتها

فلا يثبت

فلا يثبت به الدعوى الكلية ولا يخفى جريان مثل الوجه
الثاني في الأولوية الذاتية أيضاً فأحسن التأمل قوله
لئلا يلزم الترجيح اللازم من عدم الانتهاء إلى الوجوب
أن يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض
أوقات المرجح دون بعض إلى مرجح آخر ثم على فرض
وقوعه في بعض ذلك البعض دون بعض آخر إلى مرجح
ثالث وهكذا إلى ما فرضنا وقوعه في جزء من أجزاء أوقات
المرجح دون جزء آخر مزيد مرجح ومن البين أنه لا يجتمع
تلك التقادير بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم
فيجوز أن تكون المرجحات أموراً عدمية ولئن
سلم فبطلانه مم لأنها غير مترتبة بل إنما يلزم توقف
المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف
بعض آحادها على بعض ومن الأولى ترك ذكر الترجيح لتمام
المقصود بدونه إذ حاصله أنه لو كفى الأولوية الخارجية
لأمكن وقوعه تارة وعدمه أخرى ولو أمكن ذلك لزم

اما ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفايته و
هما محالان وكذا المقدم لان الاول هو الكفاية واذا
لم تكف لا ولوية لزم ان تنتهي الى الوجوب وذلك ظ
قوله فاندفع ما قيل انه يمكن ان يقال المقصود ان وجوب
الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات
فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره
الشارح قيل لم اخر اه كلام المتن مع ان اضطراب قوله
هذا يدل على ان المراد به لا يرد هذا على التوجيه الذي
مر لان مقارنة الوجوب السابق للعدم في الجملة صادق
لا يقال ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده
انتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى توجيه الشارح
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب
اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق
قد يقارنه جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه
كما في قوله وجوب اه الا ان مادة المقارنة
مخصوصة

مخصوصة وح فالقضية طبيعية او نختار الثاني ونقول
لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق
على اطلاقه والحكم جزئي لا يقال لا بحث في العلوم عن
الطبيعية والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المص القضايا
في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتي الى غير ذلك من
النظائر التي لا تحصى وقد صرح الشيخ في الشفاء بان
مسائل العلوم الحكمية قد يكون جزئية نعم لا يكون شخصية
قوله اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء ما
سيطلع المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا
يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة
فلا يتم الاستدلال على ان ليس هذا القيد للحصر اذ
الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج
الى الاستعداد مطلقا انما يتحقق الاستعداد عنده في
بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على
مذهب الحكماء اه اذ النفس مادي بالمعنى المراد ههنا

ليس بمركب والصواب ان يقال لم يرد الحصر لثبوت
الاستعداد في البسائط كالنفوس وبسائط
الصور ومن الاعراض قوله ولا عكس فان الاب [illegible]
على الابن اذا احد الابا حيث الاضافة الا انه
مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي
فليكن القديم الزماني حيث عدم مقارنته الا الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي
فتحمل النسبة المذكورة بين القديمين العام والخاص
النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف و
جعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق
فان كل حادث اضافي فهو حادث زماني وكل
حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم
الزماني قوله ولا تصور مانع فان قلت عدم امكان
المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة
فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه
جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما

[illegible]

في الباب

في الباب انه يلزم انتفاء المانع ضرورة وذلك لا يوجب
عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى
انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم
يكن انتفاؤه جزءاً من العلة فانه يرجع الى سلب
المانعية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء
من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه
بالمانعية واقعاً لكنه غير موجود لكان انتفاؤه
جزءاً من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع
عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون
انتفاؤه جزءاً من العلة وعليك بالتأمل وبالجملة
العقل لا يستعصي عن ان يكون شيء بالذات يوجب
اثراً من غير مداخلة امر آخر معه في العلية له ولا دليل
على استحالته بل التفتيش من تمام موجبه وكونه على
تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء
المانع في العلة لجواز ان يكون لازماً للعلة من
غير توقف التأثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول

لم يكن

[illegible]

موجوداً على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه
قوله اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ اقول
بل صرح بذلك في الالهيات من الشفاء في بحث العدم
قوله واعلم ان هذين التقدمين الخ فان قلت
فلم عدوهما نوعين من التقدم ولم يكتفوا بعد القدر
المشترك لينحصر التقدم في الاربعة على ان تقليل
الاقسام مطلقاً قلت الذي يعلم من الشفاء ان
القدر المشترك بين المتقدمات هو ان يكون
للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا
يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم
فهذا المعنى مشترك بين جميع المتقدمات على سبيل
التشكيك مثلاً في التقدم بالمكان ما هو اقرب
الى المبدأ المحدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث
ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ الا وقد
وليه ما قرب ثم جعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود
فما كان له منه ما ليس للآخر الا ما للذلك الاول جعل متقدماً

في ذلك الشيء كالفاصل بالنسبة الى المفضول من الرئيس
بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس اولاً
فتحرى باختيار الرئيس ثم نقلوا هذا الى ما يكون ذلك الاعتبار
بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولاً وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون الا وقد كان
للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده
بدون الكثرة ولا يمكن وجود الكثرة بدون ان يكون
وجوده قد وقع ثم نقل منه الى حصول الوجود من جهة
اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الآخر فوجود
ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من
الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته كحركة
اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذي منه
التفاوت في كل قسم من اقسام التقدم مختلف
مثلاً في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره
يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود

اعلم ان ظاهر عبارة الشيخ ان اطلاق القدم على بعضه [illegible]
المعاني بحسب اللغة والاصطلاح [illegible] ان القدر
لهذا الفهم واقوى الادراك ويعلم [illegible]
المشترك بين تقدمات كما صرح المص [illegible] بالمعنى
ذلك ان التقدم في الاصطلاح قد يطلق [illegible] اخص اي
لا يعم الا [illegible] وقد يطلق بالمعنى
خصوص كل قسم من الاقسام المذكورة منه

[illegible]

فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن
وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على
الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم
يحصل بعد للمتأخر ولا يحصل للمتأخر الا وقد حصل
للمتقدم وكذلك قال الشيخ وقد علم بانه هو الذي
لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو
الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا
تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في ان احدهما
بحيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث
يكون قد وجب الاول فان وجوب الثاني من
وجوب الاول وفي الاول التفاوت في ان
احدهما يوجد حيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا
حيث وجد الاول فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه
يجمعهما واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت بجمعهما
في الوجود اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته
والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف

المعاني

المعاني التي منها التقدم وذلك المعنى يختلف في التقدم
بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثم علم انه لا بد في
المتقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما
صرح به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم ان يكون قريبة بغير
جميع ذلك على ما صرح الشفاء بشرط سلامة الفطرة
واستقامة الفكرة والله الموفق قوله وان الشيخ استعملها
في قاطيغورياس الشفاء الخ قال فيه وههنا قسم للمتقدم
مشهور وذلك هو المتقدم بالعلية فان السبب
متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا وقد
وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه
المذكور بالمتقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقع
المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات
من عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع
على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص المتقدم
بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم
بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع

فان العام اذا قرن بالخاص کان المراد منه ما عدا
ذلک الخاص فیکون معناه قد یحمل التقدم بالطبع علی المتقدم
بالعلیة والقسم الآخر من المتقدم بالذات فیکون ح
معناه القدر المشترک بینهما ولعل الشیخ تعالی للمصنف فی شرح
الاشارات جعل قسیم له وبالذات بیانا للقول بالعلیة
و یستفاد اطلاق التقدم بالطبع علی القدر المشترک ح
حمله تارة علی القسم المشهور واخری علی المتقدم بالعلیة
کما علم من کلام الشیخ وحمل کلامه علی انه قد یقال ای
یحمل علی المتقدم بالعلیة ایضا فیکون معناه القدر
المشترک بینهما بین المعنی المشهور وهو کما تری ح
هذا المنقول یؤید بعض ما شیدنا معاقده الذی للتامل
الصادق قوله سواء فرضنا لها وجودا ام لا احتیاج
ای علة اما فی الاتصاف بالوجود کما هو مذهب بعض
او فی ذاته بمعنی ان ذاته تابع لغیره بان یکون اثر
العلة نفس الذات ومن الاتصاف بالوجود اثر یترتب
العقل من تلک الذات کما هو مذهب الآخرین فیکون

ذهب الیه آخرون ح

علی کلاول

ان نوع السبق الذاتی من اجزاء الزمان تقتضی
انحصار المعیة الذاتیة فیهما لم یتعرض لنفیه وان کان یتوقف
للغرض علیه فتدبر قوله لا احتیاج للعلة الموثرة ام
اما الاول من الاحتیاج الیها ضروری فی کل معلول بخلاف
غیرها فانه قد یستغنی عنها بعض المعلولات وکذا ایضا
لانها مفید الوجود علی سبیل الوجوب بخلاف غیرها
فلیتامل فیه ثم فی ترتب کون الترتب المرتب علیه
الکمل علی ذلک قوله اذ یجوز فی هذه الثلثة ان یکون
حیز العدمی بقوة الاحتیاج
السبق فیهما ادوم واثبت فیکون اولی اقول هذا
بعد تمامه یدل علی اختلاف حصول السبق فی موردها
وکونه ای السبق مقولا بالتشکیک علیها لا علی کون
السبق مقولا بالتشکیک علی التقدمات کما ان بعض
المقادیر قد یلزم بعض الاجسام بحیث لا یمکن زواله
من بقائه ولا یلزم منه کون المقدار مقولا علی المقادیر
بالتشکیک فان قلت مفهوم السبق المطلق کما سبق
ان یکون لشیء بحسب ذلک لیس لآخر ولا یکون للآخر

لا لاجل التعلیم

حيث يكون له ذلك المفهوم من السبق الذاتي اقوى
لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر
ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة
وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود
وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان
وجود العلة فانه ممكن وكذلك في سائر انواع
السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتأخر بحيثية
لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء
معنى السبق في الاول اتم فيكون السبق اقوى قلت
هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه
بالتشكيك كما ان كونه حظا ازيد من حظ لا يقتضي ان
يكون اطلاق الحظ عليهما بالتشكيك وكذا كونه سواد
اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك
على ما مر تفصيله فتذكر قوله وانما لم يجعل من القسم
السادس اه يمكن ان يتوهم انما يلزم من ذلك
اذا احيل قوله او غيرهما عطفا على الزماني والمكاني

انا هو
حتى يكون صفة للعارض اذ احيل عطفا على العارض فلا
لان العارض لا يتشخص عليه فيكون المعنى عارض زماني
او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم من
العارض الغير الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل
المتقدم بالذات لكن الظاهر انه ليس بمقصود
فان تفصيل هذين العارضين من بين اسباب
التقدم ركيك على انه يصير كلاما خاليا عن فائدة
يعتد بها لان محصله ح ان التقدم اما بسبب
العارضين او بغيرهما اي شيء كان قوله
احدهما وهو المسمى بالزماني معناهما الحقيقيان اه
قد يقال حمل الحقيقي في كتاب الشفاء على الحقيقي
اللغوي الذي هو مجاز في عرف الفن بعيد فالاولى
هو الوجه الاول قوله لامتناع الخلو عنهما يعني ان
اي الحقيقي المقابل للاضافي
العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم و
الحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان معهما لزم التسلسل
وعلى هذا معنى قوله في القدم والحادث لا يتصافيين

بلغ مقابلة

الجابر

وهو ان اتفاقهم على ان بينهما نفي الخلو مع عدم اعتبار الزمان فيهما

لأنه لا يمتنع الخلو منهما لأنهم لم يلتزموا ذلك فيهما فلا يرد
ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان و
اما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل
الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي
وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم
والحدوث الزمانيين قوله والمراد ان اعتباره
مثبتا يستلزم التسلسل يمكن ان يحمل القرينة على هذه
العناية بادنى تأمل ان غرضه ان ليس عدم استلزام
حدوث الزمان ووقوعه في زمان آخر كما انه لا يستلزم
قدمه عند الخصم ذلك قوله فيتحقق الحدوث الذاتي
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى البيان ام لم يكشف
الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية
بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية
اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لغيروا
المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق
الحدوث عليها مجرد اصطلاح قوله وقال الحكماء

في بابه هو ما زاد الشيخ في الالهيات الشفاء في بيان ذلك
ان ما للمعلول من نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان
يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن
غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا الكلام ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان
يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في هذا
المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا
عن وجوب العلة فلا يكون له في مرتبة وجوب العلة الا العدم
والا لم يكن في وجوده متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر
فان تخلف وجوب المعلول عن وجوب العلة انما يقتضي ان
لا يكون له في مرتبة وجوب العلة الوجود لا ان يكون له
في مرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة
الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وانه لا يجوز
قلت للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له

ان يتبع بالنظر الى ذاته ان يكون معدوما وله من علته ان يصير موجودا ويرد عليه بحث الذي ذكره الخ

من كونه معدوما

وهو كونه موجودا

فان وجود العلة كما يكون علة الوجود الخ كذلك عدمها علة العدم كما تقرر

حاصله انه لا اقتضاء له في هذه المرتبة ... الوجود والعدم

تلك م

لا بحث الرابع

وهي جهة معقول

موجود في هذه المرتبة ليس بموجود في هذه المرتبة

الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض
وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي
المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه
في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء
الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي
ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود
بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما
عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم
في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا
بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب
الموجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في
ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن
طرفي النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه في مرتبة
معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة

عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة
غير محال بل واقع كما مر تحقيقه وقد تلخص من ذلك البحث
ان الممكن ليس له في المرتبة التي بعد الامكان
الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان
فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا
ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات
على وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه
اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما
بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق
العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن
الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه
المعلول في وجوده فيخرج من الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان ونحو الاعتبارات اللازمة له الخارجة عنها
لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها
عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان
الذاتي في العلية قوله لكن لا يمكن اجراؤه في العدم



الدال يمكن ان يقال لو وجد القدم الذاتي لكان
حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون
موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في
تلك المرتبة حادثا ذاتيا بعد وانت بما سبق في
تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله
فتبصر **قوله** ويمكن ان يقال الخ هذا انما يتم لو سلم ان
هذا الكنه **قوله** ولا يجري المناقشة الخ المناقشة متجهة
على عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال لو كانا
عقليين يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى
ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج وهو
انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما
عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما
ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه
الا ان يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف

لاصطلاح

لاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما
ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اورد ما على ذلك
الشارح واجاب عنها بما مر وتسامح في مخالفة الاصطلاح
وفي اللفظ وهو ما ذكره الشارح بعينه فلا ايراد عليه **قوله**
اقول لان الممكن ما هو محتاج في وجوده الخارجي الخ
لان اجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب
الوجود اما الاول فظاهر واما الثاني فلصحة حمل كل على الاخر
واحدة معهوما هما متغايران فوجودهما غير مهيتهما وايضا
قد ثبت ان الواجب لا مهية له وراء الانية كما مر و
معنى ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى مهية
وتشخص ولا الى مهية ووجود اذ لو كان له مهية كلية
لم يكن هي من حيث هي مهية موجودا بل احتاج الى امر
آخر به يتحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين مهيته
ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج
اتصافها بوجوده الى علة ما فاما ان تكون علته نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال على ما فصل في مقامه و

وبالعلة

ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر اصلا
سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقديرين يكون
وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود
وكان هذا شانه فهو ممكن كما مر وتذكر هناك المقدمات
التي الفتها في تحقيق كون الوجود عين ماهيته ينفعك
قوله وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
لا يرد هذا على الدليل الذي اوردناه كما لا يخفى قوله
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة اه ربما يمنع ذلك
والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة
كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها
كلام على السند غير مسموعة الا ان تبين وايضا لو اقتضى
استغناء الواجب في ذاته عن المحل كونه عرضا لاقتضى
استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن
الصور الحالة فيها ان يكونا اعراضا وهو خلاف
مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة الحالة احتياج
المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور
كالهيولى

المواليد

المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها
تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم تحتج اليها مواد
في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها قوله لزم
امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل افتقار
الحال الى المحل اما في الوجود كما في العرض او في التشخص
كما في الصور ولا يخفى ان ذلك ينافي وجوب الوجود ظاهرا او
لسنا لا نثبت من ان تشخص الواجب عينه قوله انما ذلك
اذا كان المفتقر حاله عين خارجية والوجود من المعقولات
الثانية اذ لو كان الوجود وصفا للذات سواء
كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته
للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه
باعتبار ثبوته للذات ولا باعتبار وجوده في نفسه
التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار
ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه
ما اورده قوله وايضا افتقار الوجود هو هذا بحث
جليل من النظر وما تراءى من ظاهر العبارة واما
التحقيق فالذي تحقق من وجوبه كونه عين الماهية كما
وجود الوجود

بيانه

تفصيل قوله كيف لا ولا معنى لوجود الوجوب الخ قد عرفت حقيقة الحال
قوله اقول ان المحوج الى السبب هو الامكان الخ كل ما يغاير
الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به
او كونه هو او شيئا آخر امر لا يستغني عن العلة فان كان
مثل الاحتياج الى ما يجعله نفسا انا اما في كونه امرا آخر فيحتاج
الى علة وذلك ظ فان توسط الجعل بين الشيء او نفسه
ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فمحتاج الى السبب بالبداهة
ولذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني
في وجوده عن غيره اذ لو كان وجوده غيره فاما ان يكون
ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او
عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير قوله فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اه اتصاف الاربعة بالزوجية
واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علته ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود
لما مر قوله اذا تمهد هذا فنقول اه قد عرفت انه على
تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا لذاته قوله ولهذا قال

بعض

بعض المحققين صفات الواجب تع لا يكون آثارا له اذا كان
امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها و
هو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن مع وجودها الصفات علم ان ما
ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضاء
الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب
اتصاف المهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم
وجوب اتصاف كل شيء بالوجود او لكونه اتصاف
تلك المهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص
المهية ويعود المحال الا ان يقال خصوص المهية معتبر في
خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشئية
الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا لذاته
لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوص
المهية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا
لذاته فتأمل قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
فان عروض الوجود للمهيات مستند الى الواجب فانه

قوله مراده نفي كون الذات علة فاعلية
وتوقفه على الذات و يقتضي كونها علة
فاعلية بل قوله لو لم يكن الذات لم يكن
لم يثبت الا التقدم منه

نفعا

الموجد لها ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته
وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه وهو زيف اذ لو
سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للمهيات هو الواجب
لكن يجوز ان تكون علته كونها بحيث لا تكون الا عارضة
المهيات التي يصح تصلح معروضات لها فيكون
انتفاء العروض في الوجود الواجب لانتفاء المهية التي
يمكن معروضة لها **قوله** والجواب عنه انه قد مر مستقصى اشار
الى ما ذكر في بحث المواد الثلث عند قوله وقد توجه ذاته
فتكون القسمة حقيقية ثم ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي
وقد مر منا الكلام عليه وتحقيق الحق فيه **قوله** فاين الفرق
اقول الفرق ما بينه بقوله والحاصل [illegible] وهو ان المهية
انما تتصف بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي
ولا يمكن ان تتصف بقابلية بحسب ذلك الوجود ضرورة
ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شيئا فيه والمراد
بالصفة الخارجية في قوله لا يمكن ان يكون قابله بصفة
خارجية عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي

وما سبق

وما سبق تمهيد لتحقيق كونه لا اتصاف بالقابلية بحسب الوجود
العقلي وتحصيل الفرق ان قابلية الوجود الخارجي
يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وقابلية الوجود الخارجي
يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان
اتصاف المهية بالقابلية المذكورة انما هو بحسب
اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون
قابلا لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم البداهة
فتأمل **قوله** وهو غير موجه لان الناقض الخ هذا غير موجه
لان الناقض متبع وحاصل الجواب منع جريان الدليل
في صورة النقض لجواز ان تكون القابلية غير مشروطة
بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس وظيفة الناقض
بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولا يخفى ان قوله
والحاصل الخ صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات فان
محصله منع جريان الدليل لجواز توقف الفرق بين القابلية
والفاعلية الا انه بالغ في السند وزعم تحقق الفرق هكذا
لكنه لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني

على

على تقديره ان للمهية ثبوتاً في الخارج ثم يحل فيها الوجود
بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا
كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان
مشروطا به لكان القابل مع الفاعل متساويين
في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض
لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم و
لعل مراده ان كلامه مبني على تقديره انه يلزم من
كون المهية قابلة للوجود ان يكون للمهية ثبوت في
الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور
فاسد لما ذكره مفصلا فتدبر قوله فان فرق ولكن
اقول بعد ما سبق لا محذور في الرجوع الى الجواب
الاول فانه لم يدع انه جواب آخر قوله لانا نقول
معنى تقدم العلة على معلولها هذا احتياط فان الكلام
في علية الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان المهية
باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية لزم ان يكون
موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون

حاصله ان لو كان مشروطا بالوجود اتحدتا فلا نقض اذ النقض انما يكون مع اختلاف الحكم وجريان الدليل

قبل

فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقلا من ذكر
قوله والجواب الخ اقول الجواب ما مر قوله ومدار
الجميع على توهم ان الوجود الخ لعل غرض هذا القائل
التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو اذا لحظ بذاته
لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط انضمام الوجود
اليه او ما يستلزمه من وجود العلة فكل ما له ذات
مغاير للوجود ينسب اليه الوجود نسبة الامور الخارجية
المعروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود القائم
بذاته كما مر تفصيله قوله فلا مخلص عن لزوم كون ذات
الواجب عين كل من الوجود والتجرد الخ انما يلزم ذلك
لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان
كلا منها كنه مهيته وكيف يتأتى عن عاقل ان يقول ان
كلا من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك
الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجئ تفصيله ان شاء الله و
لا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان

الشارح ... في الشرح بقوله ما قيل كل مفهوم الخ وغرض المحشي العلامة ان كلام القائل في سياق ما استدل به الشارح ... ليس مبنيا على التوهم المذكور

بانه

في تقرير الدليل فانه اظهر في المطلق تم

المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجوب المطلق اولى
بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجوب المطلق
المعقول بالتشكيك تعالى عن ذلك قوله والوجود في الخارج
لا حاجة الى القيد ولعل الاشارة الى انه المحتاج الى البيان
دون الذهني قوله لانهم قالوا بكون وجوب الواجب
قائما بنفسه للعقول لم يصح منهم لا حتجاج الخ انهم حيث
حكموا بكون الوجوب من المعقولات الثانية ارادوا به
مفهوم الوجوب بالمعنى الذي سبق تصوره اعني ما
قام به الوجوب اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف
بالموصوف او قيام الشيء بنفسه وكون هذا المعنى معقولا
ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجوب موجودا اذ الظاهر ان
المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها
موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه هي المشتقات
كالجنس او الفصل والكلي والجزئي لا مباديها كالجنسية والكلية و
ايضا عدوها من اقسام لوازم الماهية في بحث الكليات
وقولهم عوارض لا يحاذي بها ما في الخارج المراد بالعارض

الخارج

الخارج المحمول وفي نقول الشيء والممكن ونظايرهما من
المعقولات الثانية مع وجود افرادهما في الخارج و
لئن سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم بهما
المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدأ فلا نم ان
كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون
له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذ كان
ذلك المفهوم عارضا في ضمن حقيقة للاشياء في
العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات
الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم
لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود
بعض افراده قوله وايضا لما تحقق في الخارج فرد
من افراد الوجود المطلق فهذا المفهوم من حيث انه
عارض ليس له ما يطابقه من الاعيان وان كان له
من حيث انه مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار
حقيقة العارضة للماهيات في العقل موجود في ضمن
الفرد القائم بذاته ولانهم ان من شرط المعقول الثاني

ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط
ان لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به معقول
ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود
المطلق على الواجب بعد صدق عقلي اذ لو كان صدقه
بحسب الخارج لتوقف على كونه موجوداً في الخارج بناء على
المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه
معقولاً ثانياً كما مر قوله ولا كذلك الوجود الخارجي لما
ثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في
الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه لما فرض ان ليس
لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في ذلك يستلزم ان
يصح عروضه له انما وجد ولا من القسم الثاني ايضاً فتعين
من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونها عارضة
للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى
ان الوجود في الذهن ليس قيداً في الموضوع بحيث
يصير العرض حينئذ وصفيته لا ينافي كون عروضه في الذهن
بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعل منشأ

الاشتباه

الاشتباه انه حيث يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض
هو الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني وتوهم منه ان
يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية المأخوذة مع
الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في
القسمين ان يتعلق من الاتصاف بالنحو المعين من
الوجود نعم بقي الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود
بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي
عليه كما مر مراراً قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية
بالوجود بحسب نفس الامر اذا كان اتصافها به بحسب
نفس الامر فاما في الخارج وهو ممنوع او في الذهن فلخصوص
الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية
ثم نقول اتصاف شيء باخر في نحو من الوجود ان وجب
ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا
يكون نفس الامر ظرفاً للاتصاف بالوجود في نفس الامر
والا لعدم على نفسه او وقته وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل
على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج

كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج

وبلا



ولا محيص عنه الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو
ظرف للاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك
الوجود عن الوصف والمهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي
عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن تمتاز
عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر
او للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود فح
يصدق توجد المهية في نفس الامر ممتازا بحسب
هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز
عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا فليتامل جدا
قوله والموصوف بالوجود هو المهية من حيث هي
الموصوف بالجنسية مثلا في الذهن على ان يكون
معتبرا في الموضوع فان وصف الوجود عرضي و
قد عرفت منشأ الاشتباه واذا تحقق ذلك
انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث
من المعقولات الثانية قوله في الحاشية الحاصل ان
الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض المهية عند وجودها

في العقل

في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض
للمهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه وقد سبق
منا الكلام على ذلك ويرد على قوله والا لزم كون المهية
موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها
موجودة في العقل قبل وجودها في الخارج وقد عرفت
الكلام مفصلا وايضا اذا لم يكن عروض المطلق و
الخارجي في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج كما
صرح به ثانيا فكيف يكون عروضها في نفس الامر و
هو منحصر في الخارج والذهن فان زعم انه نحو
آخر من الوجود فنقول القسم الاول بالخصوص
الوجود بحسب نفسه مدخل في الثاني بالخصوص
الوجود الخارجي والثالث بالخصوص الوجود الذهني
ولا يلايمه ما ذكره ان القسم الاول ما ليس لخصوص
احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى على الطبع السليم
بل المعلوم ذكر الخصوصية في الوجودين اذ لا مدخل
للخارج عوبا ايضا وايضا مثل المحذور الذي ذكره لازم

ايضا

علی تقدیر الاتصاف فی نفس الامر کما هو التحقیق کما عرفت
ان الوجود مما ینتزعه العقل من المهیة ویصفها به ومصداق
ذلک الوصف هو عین المهیة وقد عرفت الفرق بین
المنتزعات الذاتیة والعرضیة فان قلت فیکون الحکم
بثبوت هذه المنتزعات لها کاذبا لما بینتم انه لا ثبوت
لها اصلا قلت انما یلزم کذبه اذا کان الحکم بثبوتها
لها ثبوت من عوارض لمحالها اما اذا کان المراد بثبوتها
لها کونها منتزعة عنها بضرب من التحلیل والمطلق شامل له
فلا فان قلت فجمیع هذه المنتزعات معقولات ثانیة
او بعضها وبم تمایز ما هو منها معقول اول عما لیس
قلت بل بعضها وهو ما یکفیه الاتصاف به بحسب الوجود
الذهنی ثم لا اشکال فی کونه الاتصاف بالکلیة ونظایرها
بحسب الوجود الذهنی ولا فی ان الاتصاف بالعمی و
الفوقیة مثلا بحسب الوجود الخارجی اذ الوجودان شرطان
للاتصافین کما یدل علیه صحة تخلل الفاء نقول وجد
فی الذهن فصار کلیا ووجد فی الخارج فصار فوقا او

اعلم

اعلم لکن فی نفس الوجود دین اشکال کما مرت الیه اشارة
اذ لو اشترط فی الوجود الذهنی هو ظرف للاتصاف
بالوجود فی نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشیء علی
نفسه وان اکتفی بمجرد کونه منتزعا من المهیة الموجودة
بذلک الوجود لزم ان یکفیه الاتصاف بالوجود الخارجی
بحسب الخارج فانه منتزع من المهیة الموجودة فی الخارج
فالوجه کما اشرنا الیه ان یعتبر فیه بعد کفیه الاتصاف مستتبعا
لهذا النحو من الوجود ان تکون المهیة فی ذلک النحو من الوجود
غیر مخلوطة بذلک العارض وظاهر ان المهیة فی الوجود
الخارجی مخلوط بالوجود الخارجی وکذا فی الوجود بنفس
الامر مخلوطة بنفس الامر وکذا فی الوجود العقلی ایضا
مخلوطة بحسب نفس الامر لکن للعقل ان یأخذه غیر مخلوط
بشیء من العوارض فهو فی هذا الاعتبار معری عن جمیع
العوارض حتی عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف
للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهیة فی نفس
الامر لا یقال هذا النحو من الوجود متقدم علی سایر الاتصافات

فلو اعتبر القدم لتم الكلام لانا نقول ظ ان هذا النحو لا يقدح
على نفسه وبين الاتصاف لهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط
التقدم فتأمل ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود
في نفسه ليس كعروض غيره من العوارض فان ظرف
الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يعدم عليها بخلاف
ظرف الاتصاف به فان ذاته باعتبارها لها علو ذلك
تفصيل يضيق عليه المقام لا يخفى على اولي الافهام
قوله لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته الخ الا التي يترتب
البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصور
الثابتة وليس ثبوت الصورة في العقل والا ثبوتها نفسه
عين الصورة الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتي
النقيضين ولئن توهم ان ثبوت الصورة عين ثبوت
الصورة فنقول بعد التنزل لا ريبة في ان اللاثبوت
ليس عينها فلا يلزم الا اجتماع عين احد النقيضين
وصورة الآخر قوله وقد عرفت بطلان المذهب الخ
قد عرفت تحقيقه وما عليه تحقيقه فلا نعيدهما قوله اي عدم

المعدوم

المعدوم مطلقا القرينة على هذا التفسير قوله قسيم باعتبار
فان قسم الثابت هو المعدوم لا العدم وقوله ويصح
الحكم الخ قوله ولا تناقض فان هذا انما يلائم المعدوم
لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة
الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه
قوله ويجب ان يحمل الموجود على الوجود الذهني
ليستقيم الكلام ويتوسط بما سبق من ان يتعقل الخ
يتصور جميع المتنافيات فان انقسام الموجود في الخارج
اليهما لا مدخل له فيه وكذا المطلوب لجواز ان يكون القسم
الثاني مخصوصا بالوجود الخارجي فتدبر وفيه نظر لانه
اما ان يراد الانقسام بحسب فرض العقل او بحسب الواقع
والثاني باطل اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه والى نقيضه في
الواقع وان امكن فرض انقسامه اليهما وعلى الاول
لا حاجة لتخصيص الموجود بالذهني كما ان القسم الاول
اذ مؤداهما واحد ويمكن ان يجاب بان المراد
بالموجود في الذهن ما هو معروض الوجود الذهني الخ

المهيات كلانسان مثلا فانه وان كان موجوداً في
الذهن فهو من حد ذاته اخص من ان يكون موجوداً في
الذهن او غير موجود فيه فهو مقسم للانسان الموجود
في الذهن وغير الموجود فيه بحسب الواقع فالانسان
الذي هو موجود في الذهن باعتبار الواقع منقسم في الواقع
للانسان الغير الموجود فيه هذا ولا يخفى ان الحمل
لانقسام في العقل فيصير مؤدى للتسخين واحداً
قوله يعني اذا كان طرف الحكم موجودين في الخارج
لقائل ان يقول الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في
الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف
يتصور كون احدهما موجوداً دون الآخر فان الاعمى
في قولنا زيد اعمى لما كان متحداً مع زيد كان موجوداً
بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض و
الاعمى في ان مفهوميهما منتفيان في الخارج وفردهما موجود
فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الآخر
تحكم والجواب ان الشارح ذكر في الحاشية عند قوله الحمل

معترض

والوجود

والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود
كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا
قيل انها موجودة كان معناه ان افراد ماخذ اشتقاقها
موجود فمفهوم الاعمى ليس موجوداً الا ان افراد
مبدأه غير متحقق لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد و
التحقيق انه اذا وجد فرد ما كان ماهيته موجودة
بوجودها بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة
بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد
مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد
بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بوجودها بالحقيقة
والعرضيات بالعرض ولذلك يقال ان الانسان
لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى
فانه موجود بالعرض بوجود زيد وزيد ليس في
ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده
الى الاعمى كان نسبة بالعرض بخلاف الانسان فانه
زيد في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم

يجعلها

يكن زيدًا او لا غيره من الحيوانات بل شيئًا آخر يكون ذلك
المفهوم فردًا له اذا تمهّد هذا فنقول معنى كلام المصنّف
انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور
موجودة في الخارج سوآء كانت موجودة فيه بالذات
او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ حينئذ يكون
القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في
الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض
وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم
ههنا على الموجود الذهني بالموجود اذ معنى هذه القضية
اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب ان الحكم ان
يكون للموضوع حيثية اخرى وجود في الخارج وهو
خارج عما هو الملاحظة في هذه القضية واما اذا حكم
على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا تجب مطابقته
للخارج سوآء كان لها وجود في الخارج او لم يكن و
حاصله ان القضايا الخارجية تجب مطابقتها للخارج
بخلاف الذهنيات فانه تجب مطابقتها لنفس الامر

هذا الذي اجاد ذكره في توجيهه اما اولا فلا شرح لا يعلم من كلامه
ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او
للخارج لا يقال على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال
بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية
على التوجيه الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول بعد العلم
بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لان
مآلها اليهما وكذا بعد العلم بحال الحقيقية والخارجية لا
اشتباه في حال الذهنية وهو ظاهر فليس فيهما كثير تعلق و
تخصيص بعض افراد القضية الخارجية بهذا الحكم و
نظم باقي افرادها مع سائر اقسام القضية في سلك
بينفرد من اجابة تما يتنفر عنه الطبع السليم خصوصًا مع انتظام
هذا التوجيه الذي لا يخفى وهو واما ثانيا فلان سياق
كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحته مطلقًا
باعتبار المطابقة لما في الذهن فان قلت قد صرح
بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في
نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن قلت وقوعه

بهنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهني
فان كونه الصحيح باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى
الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني
وعلى هذا المصداق الحقيقية يتعلم ضمنا الا انه اما الخارج او
الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل قوله او الا على ما ليس حكما
خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان مصداق
الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها من الامر اما
الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن
او كليهما واما الذهنية فالذهن فقط وقد يكون التفصيل
كما هو دابه وامر توجيه العبارة سهل بعد اتقان
المقصد قوله او على الامور الخارجية و اما كان الاحكام
المعقولات الثانية فالموصوف بها انما هو الذهني
لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على
الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي
بمثله او على الوجود الذهني بمثله كما اشير اليه انفا لا نوع
اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية

او على

او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما
على الموجود الذهني بالموجود الخارجي والثاني عكسه
لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في
الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان
باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله
على ان الاول يعتبر في صحته المطابقة للخارج وعلى الثاني
يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور
الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في
الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر متحدين بحسب
الوجود في الخارج بان الغرض بيان مصداق
القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه
صدقها وكذبها فليدرك قوله واما الحكم بالامور
الخارجية على الامور العقلية اما على توجيه الاعلم
من كلام المص ان المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة
للخارج او الذهن كما لا يعلم حال مثل قولنا زيد
اعمى واما ان يستعلم من خارج كما صرح به والوصف

كيف لا واذا كان الطرفان موجودين في
الخارج لكن كان الحكم باتحادهما في
الذهن او بالعكس كان المعتبر في
صحة مدلول المطابقة لما في الذهن
وفي صحة الثاني المطابقة لما في
الخارج فتدبر
منه

التوجيه ما وجهناه به قوله والا فلكون النسبة السلبية خارجية
لا تتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج يرد عليه ان
كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك
على زعمه حيث صرح بان زيد اعمى قضية خارجية مع اعترافه
بان المحمول غير موجود في الخارج ويمكن الجواب بان
كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه الكلي يتوقف على
وجود الطرفين بخلاف النسبة السلبية فان كونها خارجية
على هذا الوجه لا يتوقف على وجود الطرفين فيه اصلا و
فيه ان هذا انما يدل على عدم جواز التخصيص بالسالبة
لا على التخصيص بالموجبة اذ لو جعل الحكم اعم من الايجاب
والسلب كان كون النسبة خارجية على الوجه الكلي ايضا
موقوفا على وجود الطرفين اذ بدون ذلك قد يكون
خارجية وقد لا يكون فلا فرق بين التخصيص بالايجاب
والتعميم فتأمل قوله والمراد بالحكم في هذا البحث يعني
ان لكون الطرفين موجودين في الخارج مدخلا في كون
المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج ولا

دخل

دخل في هذا الحكم بالنظر الى السالبة لان وجود الطرفين
لا مدخل له في كون السالبة خارجية اصلا حتى يكون
له دخل في كون المعتبر في صحته هو المطابقة مع الخارج
بل السالبة تكون خارجية ويعتبر في صدقها المطابقة
مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجد
لكن لم يتعرض لشيء من السالبة الا لو ذكر القسم الثاني ايضا
وعلى هذا فلو حمل الحكم على الايجاب ظهر صدق المتصلة
اللزومية ولو حمل على السلب لم يصدق اللزومية لما
علم من ان المقدم داخل له في التالي ح وان صدق
الاتفاقية وكذا لو حمل على ما هو اعم من المقدم لا دخل
له في التالي بالنسبة الى بعض مواد صدقه وهو السالبة
ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام هو اللزومية
فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي لانه لا دخل للمقدم
في التالي بعد التخصيص بالايجاب ايضا لتحقق التالي
بدونه ومثل زيد اعمى حينئذ اعتراف الشارح لانا نقول
التالي هو وجوب التطابق كليا كما صرح به وذلك لا يتحقق

في الموجبة بدونه وأما في السوالب فوجود الطرفين لا مدخل
في ذلك الوجوب أصلاً نعم يصدق ذلك الوجوب معه اتفاقاً
هذا غاية توجيه كلام الشارح فتأمل فيه يظهر لك ما فيه ولو علل
تخصيص الحكم بالإيجابي بأن كان الطرفان موجودين
في الخارج بتخصيص الإيجاب بالخارج فتصدق الملازمة
الكلية أعني وجوب مطابقته للخارج ولا تخصيص
للحكم السلبي أو قد يكون السالبة حقيقية مع وجود طرفيها في
الخارج كما في قولك لا شيء من المثلث بمربع ولا شيء من
الإنسان بحجر فإنهما يصدقان حقيقيتين مع وجود طرفيهما
في الخارج لكان أولى قوله وإلا لصدق شيء على آخر
إيجاباً بحسب الخارج يتوقف على وجوده لآخر فيه إن أراد
أن صدق الحمل الإيجابي متوقف على وجوده في الخارج
فمم وإن أراد أن ثبوته له واتصافه به متوقف على وجوده
فيه فمم ويستند باتصاف الهيولى بالصورة كما مر والقول
بأن المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة دون
الاتصاف إذ المتقدم هو الاتصاف بصورة ما هو

الملازمة

اتصاف

اتصاف ذهني ولأن اتصاف الخارج إنما هو بالصورة
المتشخصة وهي متأخرة عن وجود الهيولى لا يجدي في
دفع المنع وإن كفى في دفع النقض كما مر بل لا بد ههنا
من إثبات المقدمة الممنوعة والحاصل أن الاستلزام
مسلم وأما التوقف فلا قوله وههنا إشكال قوي قد
أشرنا إليه فيما سلف بحث قد أشرنا لدفعه فيما سلف
ونقول ههنا قوله والمطابق يجب أن يكون مغايراً للمطابق
إن أراد المغايرة بالذات فمم وإن أراد مطلق
المغايرة الشاملة للاعتبارية فمسلم لكن لا يلزم منه
أن يكون الوجود نفس الأمر مغايراً للوجود الذهني
بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة في الذهن
مطابقة لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها وإن
كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها في الذهن فإنها
من حيث وجودها في الذهن مغايرة لها من حيث وجودها
في نفسها وتفصيله أن النسبة إذا وجدت في
الذهن كان لها وجود ذهني هو آلة كان ذلك باختراع

المراد بالتعمل ههنا ان يكون للنفس استعداد [illegible] منه مقتضيا له

العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون
اختراعه كما في الصوادق فاذا كان تحققه بمحض
الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي
مع قطع النظر عن ذلك التعمل والاختراع واذا كان
تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من
شانه ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع
النظر عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه موجود
فيه بدون تعمله فهو من حيث انه موجود في الذهن
مطابق له من حيث انه موجود بلا تعمل ومن اعتبار
الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه
في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم
من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور
الا ان امرا آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي
اقتضى ان يكون ذلك الوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية
في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في
نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة

اي مع قطع النظر

لها بحسبها فهاهي الكواذب اذ ليس لها الوجود في نفسها اي
الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج ولا في
الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع قوله وايضا
فانهم قالوا الى قوله وهذا التصريح منهم بمغايرتهما لان معنى
كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا هو المطابقة لما
في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه في الذهن
والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا
يكون الوجود الذهني مع قيد فردا من افراد الوجود في
نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون الا ذهنيا ان
يكون في الخارج لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا
قوله وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم
يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فان معنى
قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج
تكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج
ولا لما في الاذهان وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا
الخارج عن النحو المخصوص الذهني لا عن الذهن مطلقا

كأنهم نزلوا في هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل
وإن كان في العقل بمنزلة الموجود خارج العقل و
لا مشاحة في الألفاظ بعد ظهور المعنى وإشعارهم في
عدة مواضع بتعيين المراد وقد عرفت المراد من
قولهم الحكم إذا كان طرفاه غير موجودين إثبتت
ولا تتبع لأهواء المزلة ولأوهام المضلة والله ولي
الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله وقد ذكرنا وجه
بطلانه فلا نعيده بحول الله لا نعيد جواب ما ذكره قوله
ويمكن الجواب بأن نفس الأمر إنما أثبت خزانة لا نفع
الإشكال عنهم لأنهم مصرحون بأن خزانة المعقولات
كلها هو العقل الفعال فالأولى أن يقال أن المطابق
لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب
وإن كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز أن
لا يكون مصدقا بها فإن الحافظ لا يلزم أن يكون
مذعنا بما يحفظ بل من أن لا يكون مدركا له ألا ترى أن
الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظ

تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز أن يكون شأن العقل
الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التي
هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم إلا حصول
مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لأنا نقول
هذا إنما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور ويستلزم
لحصول التصديق به ثم والحاصل أن الخزانة إنما
يحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم
تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها فتأمل
قوله واعترض أيضا بأنه متقدم ثم فإن المطابقة
لا يستدعي المغايرة بالذات كما مر تفصيله قوله بل
لكونه عنه فيكون صدق الجزء الأخير كونه نفس الأمر
مطابقا له مع أنهم لم يفسروه إلا بالمطابقة فيجب
ارتكاب عموم المجاز في التعريف وهذا التكلف مستغنى عنه
بما ذكرنا على أن في كلام أرسطوطاليس في أثولوجيا
ما يفهم أن علم المبادي أجل من أن يوصف بما يصدق

وانما هو بحقق انه الواقع لا المطابق للواقع قوله ولا كذلك علم
الواجب لانه اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار
المطابقة بل بمعنى آخر اتجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة
وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه
خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما نقل عن ارسطاطاليس
آنفا وان اراد انه عين نفس الامر فلا حاجة في صدقه الى
اعتبار المطابقة اتجه عليه بعد الاغماض عن ظ تعريف
الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف ما وضح من ان نفس الامر هو
العقل الفعال الا ان يجعل الواجب والمبادي العالية باسرها
نفس الامر قوله لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده
لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد يجعل
التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف بهذا الغرض لصدق
الحكم وكذبه قوله واما ثانيا فلانه بعد ما يبين انه لا يخفى ان
جواز كون امر ما ذا هوية ثابتة باعتبار وغير ذي هوية ثابتة
باعتبار لا تندفع به الشبهة اذ منشاها ان صدق الخبر
مطابقته للخارج فيلزم ان يكون لكل من المتمايزين هوية

ثابتة

ثابتة في الخارج وظاهر انه لا يندفع بذلك وانما يندفع بان يكون لكل
منهما هوية ثابتة في الخارج باعتبار ما وذلك لم يبين اصلا و
انما بين ما هو اعم منه قوله واما ثالثا فلان المتمايزين هما
لك ان يقول المتمايزان هما مفهوما الثابت في الذهن واللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين
ليسا بثابتين في الخارج فعلى قول هذا القايل فيكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين اللذين
هما غير ثابتين في الخارج وكانه رام بذلك الاختصار في
العبارة اذ ما جاء للملازمة وبطلان التالي عبارة واحدة
كانه قال لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع انهما
غير ثابتين وهذا على ما ذهب اليه القايل وتبعه الشارح في
انطباع الكلية في الخارج ظ وقد يتوهم في توجيهه ان هذه
القسمة لما كانت مستغرقة بجميع المفهومات كان ما ليس
بثابت في الخارج داخلا في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته
في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود
جميع افراده قوله وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة الخ

لاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها المنافي لخلو فيه
الشك والوهم بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك
خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب التعلق فقط كما يشهد
به الوجدان الصحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا
المعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق
التصديق فافهم قوله بل لا يمكن هناك حمل حقيقي بل لا يكون
هناك حمل اصلا اذ لا تعقل النسبة الا بين اثنين بالبديهة و
تكرار ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يمكن وتفصيل ان
الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس
واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين
امر واحد في نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد
ان يزول احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل اخرى
وح لا يمكن الا ادراك واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يمكن
تصور النسبة مع انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان
تكرار الادراك السابق الزائل لا يدخل له في صحة تصور النسبة

قطعا

قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة لجاز
الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى الصورة
الواحدة الحاضرة لم يحتج الى التصورات الثلث بل الى تصورين
فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول
والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا
تعدد عنده في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم
ذلك قايل بان القضية التي محمولها الموجود لا يحتاج الى الرابطة
فيلزم عليه اذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم تكن هذه القضية
الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع و
المحمول عنده واحد مع الرابطة لا يحتاج اليه هنا فتحصل
القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول الى غير ذلك من
المفاسد والظن ان الفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث
اذ من البين ان النسبة يعتبر بين المفهومين فاذا انتفى
تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا ايضا فان قال انه يتصور
كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد رجع الى التغاير بين
المدركين قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما يطلق

التصديقيام

الحمل بمعنى الحكم بحمل وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه
وهو المراد ههنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه يتعلق الحكم اعني وقوع النسبة و
قد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه
على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم
بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف
قوله قبل يرد حمل القائل الذات على الموصوف
ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير
في المفهوم والوجود والا لجاز حمل السواد على الحركة و
حمل الشيء على ما صدق هو عليه لينتفع ذلك ونحن نقول
ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة
على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه كونه هو
باحد انحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا
قلت ج وب متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما
على شيء واحد بانه يصدق عليه ج وب معا
فنقول ايها السائل هذا الذات ان كانت عين كل

منها

منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين
ولا تنحسم مادة الشبهة الا بان يقال انهما متحدان في
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه قوله
اذ لا اتحاد هناك في الوجود لا نم انه لا اتحاد بينهما
في الوجود اصلا فان الكلي مثلا موجود بوجود
زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد انسان والحيوان
وسائر ذاتياته من حيث انها عينه لا من حيث الذات
وقد وجد العمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار
انه تلك الامور بالعرض وان لم يكن ايا ما من حيث انه
فلذلك نسب وجوده الى تلك الامور بالعرض فهي متحدة
معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض
ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة منه و
في مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن منها اتحاد
في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكبرى الاعمى في الدار مثلا
اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده
وتفصيل ان معنى الوجود معقول بالتشكيك كالوحدة

كما سيصرح المصنف به فلو قلنا زيد هو انسان او حي
كونه اعم فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض
قال الشيخ في الشفاء الواحد بالعرض هو ان يقال
في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانما انهما واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرض كما يقال ان زيدا
وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما
محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن
عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا
وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا
الثلج والجص واحد اي في البياض اذ عرض ان حمل
عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل
هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان
الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم
يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية
والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة
التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم

بالاتحاد

بالاتحاد في الوجود فلذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل
بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يتوهم
في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع
ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكونا كلاهما موجودين بالحقيقة
كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود احدهما
ويكون الآخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل
الاعتباريات عليها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل
ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيره
بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو من غير
ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل
مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او
بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق
الاتحاد صدق باي نحو من انحاء الوحدة يوجد بينهما و
ان اريد به المعنى الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين
في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا و

ذاتاً للآخر او بالنحو العرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما
عرضياً للآخر ضرورة ان صدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب
بالآخر مثل الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثاني وان المعلوم معلوم ضرورة صادق بالاعتبار
الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوماً
بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري فان مصداق اتصافه
بالمعلومية وهو غير ضروري قوله لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ حصل في
الذهن الاربعة مثلاً فقد حصل فيه الزوج وسائر ما
يصدق عليه بنحو من الاتحاد فان الاربعة زوج وعدد و
غيرهما فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة
عليها نعم ليست تلك المفهومات باسرها موجودة
فيه بالذات وهذا لا ينافي وجودها مطلقاً سواء
كانت بالذات او بالعرض قوله وجهة الاتحاد قد
يكون احدهما وقد يكون ثالثاً جهة الاتحاد قد يكون الموضوع
وحده او المحمول وحده كما في المثالين الاولين وقد

يستوي

يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد
فان الموضوع هو زيد مخلوطاً بامر والمحمول هو زيد ايضاً
مخلوطاً بامر آخر او بدون الخلط وجهة اتحادهما هو زيد
المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل
بديهياً كما تقول زيد الذي ادركته الآن هو زيد
او هو زيد الذي ادركته امس بمعنى اتحادهما في زيد
المكرر لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون ضرورياً وهذا
القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه و
قول المص قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايضاً قوله
وما يلزم بطلانه على تقدير صحته ام قيل رد عليه انه
يلزم ح بطلان مدعاه وهو قوله الحمل ح وثبت حينئذ
بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وربما
تحرر دعواه بسبب الصحة على الحمل فلا يرد عليه ذلك
على ان له ان يقول تقدمنا في هذه الالزامية لكم
فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام
لا نقول لهذا الالزامي لكم فله ان يقول هذه ايضاً الزامي لكم

لانه

وبهذا او بهذا لا يقدح في غرضه الذي هو ايقاع الشك في
الحمل **قوله** والا لم يكن الحمل صحيحا اه اي صادقا
فان الشبهة انما ترد على حمل الوجود باعتبار صدقه **قوله**
قلنا ح فان الوجود اه اذا ثبت ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتاخرين
فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن وجودها
في نفسها فان سلم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على
ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم
الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا تخلص عنه
في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله و
بعد التنزل عن هذا المقام اذا لزم ان يكون للماهية
قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف
يصح قول المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم
وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارحون ولعل
ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان
ثبوت الشيء للشيء لا يحتاج الى ثبوته في نفسه و

وان استلزم

وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عينا ثبوته في نفسه قال
الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو
وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود
لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة و
استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح
ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه
بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى
ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من
الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك وقال فيها
ايضا فالوجود الذي هو للجسم هو موجودية الجسم لا
كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي
فيه البياض والجسم هذا بعد ان قال اذا سئل هل الوجود
موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان
الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية
هذه كلماته ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية
ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير

موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية يصير
منسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم
لا يتأخر عن وجود المهية قوله فيكون حصول الوجود
للمهية بشرط سلب الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين ح
فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة ونفسه يقتضي
وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فاشتبه
في سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق قوله لكنه
ليس بشرط سلب الوجود اراد بالسلب ههنا الاتي وقوع
لا الانتزاع كما في العبارات السابقة وفي قوله وهما
لا ينافيان اقتضاء السالبة المطلقة العامة عن سلب
الوجود عن المهية في الجملة قوله واعلم ان ارتسام
المفهومات الخ هذا ايدل على تردده في هذا الاصل فيلزم
تردده في الفرع ايضا فلا حاجة لنا الى التزام كون
البحث عن العدم تطفلا كما مر في فواتح الحواشي و
هذا ما لوحنا اليه هنا من تجويزه بعض الاحتمالات
التي فيها مندرجة عن هذا الانتزاع قوله والمحمول الوضع

المعقولات

المعقولات الخ يشبه ان المصنف اراد ان قول الموضوع و
المحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدأ واراده
للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاحص
اولى بالموضوعية ومن عمم بالمحمولية واما ان قول
المحمول والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح
فخلاف الظاهر قوله وهو ما لا يمكن له وجود بنفسه لكن ما
صدق هو عليه الخ على قول من نفي وجود الكلي الطبيعي
لا فرق بين السواد وجسم والفرس مع اللا انسان او
و اللا ابيض فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت
هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة
بالذات بخلاف الاخريين فانهما موجودان بالعرض
بوجود ما له اتحاد معها بوجه ما عرضي كما عرفت غير
مرة قوله قيل ما سماه موجودا بالعرض هو الموجود
بالعرض مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا
مثلا اذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات
وعرضياته موجودة بالعرض قال في الكتاب الشفاء

الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانًا
وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض وللامور التي
بالعرض لا تحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود
الوجود الذي بالذات انتهى وتحقيق المقام ان
ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة
بذلك الشيء وذلك جار في سائر الاضافات كما في
طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت
الحال في الاين والوضع فاحكم بمثلها في سائر الابواب
فانه يقال ان الشيء مثلا اسود بالعرض اذا كان
الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر يقارنه او
يخالطه او جسم هو عرض فيه او جسم هو هو بعينه في
الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان
البناء اسود فان السواد ليس موضوعه هو جوهرا
مع البنائية بل الجوهر مع البنائية عرض له ان كان
هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان
ليس موضوعا اولا للسواد بل موضوعه اولا شيء في

لا بجزئه

لا بجزئه وهو السطح فان السواد يعتقد ان محله الاول هو
السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى وقد يسبق ما نقل
عن الشفاء في الاتحاد بالعرض واعلم ان الشيخ صرح
بان النفوس الغير المنطبعة لا تتحرك في الاين بالعرض
مع تصريحه بان المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه
مفارقة اين اولا او وضع اولا او كم او كيف بل هو
يقارن شيئا اولا مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك
الشيء حال نسبت اليه كانت له بالعرض وجعل ذلك
على وجهين الاول ان يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه في
مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق
مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق
مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو
فيه حصول في جهة تقع اليها اشارة غير الجهة التي
كان تقع الاشارة فيها اولا او يقع له وضع آخر بالقياس
الى الجهات كالمنقول في الصندوق وهو ساكن في نفسه
حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون من شانه ان يكون

اى بالوجهين

لاين ووضع وان تحرك بالذات فهو ان لا يكون مقارنة
المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل
مقارنة بشيء من الاشياء الموجودة في الجسم صورة في
هيولاه او في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة تختص بها
الاشارة الواقعة لا لذاته ويصير له اجزاء كاجزاء الجسم
فيصير له كالاين لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا
حصل للجسم مكان تبدلت الجهة المصابة بالاشارة و
اذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء ما فيقال انه قد حال جزء ما
انتقل في الاين او الوضع وهذه كلمات ملفقة تحتاج
واقول لما كان الاتصاف بالعرض احتمالا لاتصاف ما
يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض
بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة
التي بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المحافظة المادية
على انه قال في جواب سؤال من قال لم كانت النفس في
ابدانها انها تتحرك بالعرض في الاين ولا يقال انها تتسود
بالعرض بسواد البدن ان التحقيق يوجب انه اذا

صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح هذا وذلك اذا
كان السواد في العضو الاول الذي تحيز النفس بعينه
وان كان احد الامرين اوقع في المادة ولكن ظهور العادة
نقله الى النفس ان كانت منطبعة اكثر من ظهور سائر
استحالاته وذلك لان الناس يحكمون بالحجم اذا
زال عن احيائه اشارة ما زال ما معه وصار اليه اشارة
اخرى تخصه ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون
الحصول في الحيز لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس
ولا يوجبون التسود الا للقابل له ولغلبة ايجاب التحيز
عندهم لكل شيء لا يؤمنون بموجود لا اشارة فيه
فهذا هو السبب الذي اختلف به الامران عند الجمهور
ولانه سبب غير واجب فمقتضاه غير واجب في هذا الكلام
ولك ان تقول لما كان ذلك غير واجب فلم يكن المتحرك
بالعرض منحصرا في القسمين الذين ذكرهما لانه غير
واجب فان ما يقتضيه هو انحصار المتحرك بالعرض فيما
اليه اشارة غير واجب وان اراد ان الجمهور لا يطلقون

المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين فالعلاقة
المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين فلذا لا يطلقون
الاسود بالعرض على النفس كما عرفت والحق الذي
لا تكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما
له علاقة معينة نعم التعارف الخاص او العام قد يخصص
في بعض المواد ببعض العلاقات كما في الصورة
المذكورة اما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما
يأبى عنه التعارف فانك تقول تحركت ههنا الا هناك
وكذا غيره من صفات البدن فينسب الى النفس نعم
يصح سلب التحرك بالعرض على الوجهين الخاصين
من النفس الا سلبه مطلقا ومن تضاعيف البحث علم
ان التجوز في الموجود بالعرض في نفس الاتصاف
وظاهر ان المجاز في صورة الوجود الكلي في جعل المدلولية
بالعبارة وجود الالي نفس الاتصاف نعم لو وصف زيد
مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال عليه في
الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا

او غير متعارف وليس الكلام فيه بل نحن ان تقسيم الوجود
الى الكلي مجاز وان اقسامه الحقيقية اثنان لا غير
فتأمل قوله لا يقولون بانعدام الاجساد بهذا
ابتناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه
في جواهر الفردة كما هو ظاهر مذهب المتكلمين ظاهرا وكذا
على مذهب المصنف حيث قال بان حقيقة الجسم هو
الصورة الاتصالية وانها تنتفي بعينها حال الانفصال
ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد
الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه
تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى
الصورة الزائلة فان قيل فيكفيه تناسخا قيل الممتنع
عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له في المادة
لا الى بدن متألف من عين هذا البدن والصورة
هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك
تناسخا فلا نزاع في الاسم على امتناعه فان النزاع
انما هو في المعنى لا في اللفظ قوله يعني لو صح اعادة

الوجود الخارجي والذهني لا كما فهم من تدبر عقب

بحث اعادة المعدوم

المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لقايل ان يقول الخصم
هذا الزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فلزم انتفاء الحوادث
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
الايجاد الى آخر ما ذكر وهذا النقص ظاهر مما ذكره الشيخ
اعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب
اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في
وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد
واما اذا عدم فليكن الموجب السابق ا وليكن المعاد
الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن
ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك
ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق
ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى ب و ج
متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينتظر بل
يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان
قيل انها هو اولى ب دون ج لانه كان ا ب دون ج فهو

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع
الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن
الاشارة اليه لا يصح الحكم عليه ق

نفس

نفس هذه النسبة واخذ المطابق بيان نفسه بل يقول
الخصم انما كان ا ج بل اذا صح مذهب من يقول ان
الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث
ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد
الوجود امكن ان يقال بالاعادة الا ان يبطل من
وجه آخر واما اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في
حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا
لان يكون قد كان له ا وهو الوجود السابق دون
الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
او لا يكون ولا يكون واحد منهما معادا واما اذا كان
المحمولان لا شيئان يوجبان كون الموضوع لهما من كل
واحد منهما غير نفسه من الآخر فان استمر موجودا او حدا
وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القايم موجودا او ذاتا شيئا واحدا ويجب اعتبار المحمولين
شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة
بقي له الا تثنية الفرقية الغرض الكلام وليس فيه استدلال

قوله

على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المصـ
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل تحصله
ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون
موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم بحفظ
هوية الذات حال العدم فامتياز المعاد عن
المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان
كان لكونه ثابتا حيث الذات في حال العدم فهو
باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض
الوجود والا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانها
وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية
الصرفة والظاهر ان ذلك مقصد المصـ وكلامه ظاهر في انطباق
عليه من غير كلفة فان قلت قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فتندفع عنه تلك
الايرادات المنسبة على ما قرروه نعم يبقى ان المعدوم
في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذات
فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود

والذات

في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية
واتحاده مع الموجود الخارجي بمعنى انتهائه بعد التجريد عنه
فليست اياه مطلقا بالفعل فتامل قوله والجواب عن الاول
معنى تخلل العدم ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان
يكون عدمه مسبوقا وسابقا بشيء واحد بعينه بالسبق الزماني
فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه
مسبوق بذلك العدم وهو مح لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه بالزمان وهو مح بالبديهة وبهذا اندفع الايراد
فانه مح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات وقد مر (وهو مستلزم لتقدمه على نفسه بالزمان)
ههنا تبين ما في قوله وقد مر ههنا تبين ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده
بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء
واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه
بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو
بعينه مسبوق به فان قيل لا نم ذلك بل يلزم تخلل العدم
بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف

الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعاً
ان الشئ الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان
الوجود الخاص لكل شئ هو عينه في الخارج وان
كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية
ليست كنسبة العوارض التي تجوز تبدلها واختلافها
مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار
الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين المهية و
الوجود في جواز الاعادة قال الشيخ في التعليقات
ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً اي نفسه ويكون الوقت ايضاً
معاداً فيكون الحدوث ايضاً معاداً فيكون ليس هناك
وجودان ولا وقتان ولا حدوثان ولا مثلان بل
واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف
يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول
ثم قال ام يريد ان يهرب عن هذا منهم فيقول الوجود
صفة والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشئ
ولا موجودة الا من الوقت وبعض من الصفات لا تحتمل

لاعادة

الحق ما فيه مما لا طائل تحته فالاحتياج
الى الاحالة الى نها اذ حاصل الجواب ليس
توجيه كلام المص بل بجود دليل آخر راسه
فالاولى ان يتم هذا الجواب من اول الامر
وان امكن ان يأول كلام المص فلا حاجة اليه
الا انه لا يخفى عنه البعد عنك

لاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزم ان فرض الاعادة للمعدوم
قد يحصل المعاد غيره ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له
حال تال اصلا فقول المفوض بعض البحث المحصل
هذا اللفظ ولما كان الشيخ يدعي بداهة المدعى لم يبال
بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع وايضاً
لو تم هذا الدليل لا يخفى ان الذات مستمرة في
زمان الاول وبعينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني
لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق
انما هو الزمان بالذات والشئ مع حصوله في الزمانين
بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي فانه مستمر فتدبر
قوله حيث صدق على شئ واحد في زمان واحد من
جهة واحدة لم يظهر من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر
بان يقال لو جاز اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه
وحيثياته كما علم من كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة قوله
لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض المعلل اراد
بالعوارض المشخصة كما يدل عليه دليله المغايرة بالعوارض

معادة
يقتضي
بقوله لا والا كان عدم الشئ الكتسد الا المنع تدبر
البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين
الشئ ونفسه بل تخلله بين الشئ
باعتبار وقوعه في الزمان
فانها مستمرة

الغير المشخصة لا يدفع الاحتياج للزمان آخر لان ذات
الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير قوله
وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان اي الصدق اه
يختار الاول قوله لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان
قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من
المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما
كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية و
البعدية لزمان آخر بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان
ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذ لم
الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية ا
اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق و
المنافاة بين كونه الوقت من المشخصات وكونه المبتدأ
في زمان سابق والمعاد في لاحق لو ثبت فلا تقتضي المعلل
بل ينفعه لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية اللتين
هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا
فاذا كان كونه الوقت من المشخصات منافيا لو قد وقع

ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه
وهو الاعادة وهو المط فتدبر قوله يمكن توجيهه بما يندفع
عنه الجوابان الخ وهو انه لو اعيد الزمان اي لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من
مشخصاته ولو اعيد الزمان للزم آخر ما مر وانت خبير
بان اثبات المدعى في هذا التقرير مبني على كونه تقدم
المبتدأ على المعاد زمانيا مع كونه ذات المتقدم والمتأخر
واحدة فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا بل لوقوعه
في الزمان وفي التقرير الاول مبني على ان التغاير
بين المبتدأ والمعاد ليس بالماهية ولا بالوجود و
لا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية و
اذا لم يكن القبل والبعد متغايران بالماهية والوجود
والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية فيه الا لوقوعهما
في الزمان لا يخفى ان وقوع المبتدأ الاول في زمان
سابق والمعاد في لاحق في هذا التقرير لازم من فرض
الاعادة فكذلك في التقرير الاول فيها منافيا لا دوام

لاول

في عدم ابتنائهما على المقدمتين المتنافيتين وقد عرفت اندفاع
ايضا عن التقرير الاول قوله فانا قاطعون بان زيدا الموجود
في هذه الساعة هو بعينه من جعل الزمان من المشخصات
اراد ان الزمان وجود الشيء لوحدته لا لاتصاليته مدخلا
في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم يبق الشخص اما ان الآن الحدوث مدخلا
في تشخصه واما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك الشخص
بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه
هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف
الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو
كان لازما لما هو الشخص لتم الدليل ايضا قوله ويحكى
انه وقع هذا البحث وانت في الاسولة التي سالها بهمنيار
عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات
في زمانين حتى تستدل به على التجرد فاجاب عنه
بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على
مسئلة اخرى بجمهاء الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه

كيف

كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات قوله
ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الواجب الاول ثم انما كان في
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر
في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه
مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لغرض
الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان
الاول ومعادا لفرض الاعادة قوله والجواب انه ان اراد
بالمثل انه انت خبير بان هذا انما يرد على تقرير المتاخرين
كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على
امكان هذا المثل او محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا
امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز لكان الكون
احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف
الآخر لكن هذا خلاف ما فرضناه معادا لكونه بعينه هو المستانف
المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا قوله ولو سلم
فلم لا يجوز ان يمتاز بعوارض غير مشخصة على تقدير عدم
الامتياز بالماهية والتشخص بكونه ما يعرض لاحدهما عارضا

[illegible]

لآخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا قوله
على انه كلام على السند الاخص يعني انه متوجه على قوله فان
المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك ولو
ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت
انه على تقدير عدم الامتياز بالمهية او التشخص لا يتصور
الامتياز بالعوارض الغير المشخصة انتهى نعم يكون ذلك
التشخص مع بعض العوارض غير النفس مع عارض آخر
غير مشخص مع عارض آخر فلا يصدق الحكم بانه مبتدأ او
معاد او معاد لا مبتدأ فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل
قوله اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم الخ لا يخفى ان
هذا اللفظ عبارة المتن من غير تكلف قوله لازما لها اي ممتنع
الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقا قوله فيقول هذا
القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ وقف الشيء
عند ظ لفظ هذا القايل ولم يات بالجواب ماذة الشبهة
اذ لا خفاء ان معنى القايل انه لو جاز ان يكون الشيء
بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير

للاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي
زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء محكوما بامتناع
ما يوجد من الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في
الوجه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود
في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده
فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح
في قوله لان الاشياء الموافقة في المهية لما قوله لو جوزنا
وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء الموافقة في
المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها
وقوله لو جوزنا الخ معناه انه لو جاز كون الشيء ممكنا وجوده
الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين
لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان
عدمه وواجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في
المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري في
الحادث الا انه ظ عبارة الشبهة بالاشياء على الوجه

لأجزء الذی یحسم مادة الشبهة أن یقال لا یمکن کون الحادث
مقتضیاً وجوده فی زمان وعدمه فی زمان آخر لا بأن یعتبر
الاختلاف فی جانب الموضوع ولا بأن یعتبر فی جانب
المحمول أما الأول فلأن الموضوع وهو الحادث بوصف
اقتران الزمان محتاج فی ذاته إلی غیره فلا یکون واجب
الوجود وأما الثانی فلأنه لو کان مقتضیاً بذاته للوجود
فی وقت معین لم ینفک عنه وکان موجوداً فی ذلک
الوقت دائماً هف قوله ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما
فی هذا الامتناع بل هو أول المسألة وکیف یصح دعوی
الضرورة فی مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهیر من الأعلام
وأنت خبیر بأنه یمکن إجراء نظیر ما ذکره فی استلزام أزلیة
الإمکان إمکان الأزلیة بأن یقال اتصاف ذات
الممکن بالوجود المطلوب غیر ممتنع فلو امتنع اتصافه
بالوجود المقید بالدوام لکان الامتناع ناشیاً من هذا
القید الکلیة لیس منشأ للامتناع وإلا لم یتصف ممکن بالدوام
قوله إن أرید بما [illegible] سعد ... من الکثیر ...

الشیء إذا حصل بالفعل برئ المادة فی جمیع مراتب الاستعداد
فکیف یصیر قابلیته للوجود ثانیاً أقرب وکیف علم بالضرورة
أنه لا ینقص عما هی علیه بالذات من قابلیة الوجود فی
جمیع الأوقات علی أن کونه ما هی علیه بالذات من قابلیة
الوجود فی جمیع الأوقات بعد ما حققه الشارح آنفاً من کیف
علم بالضرورة أن لا أثر لاجتماع الوصفین فی هذا الامتناع
قوله وجه آخر إقناعی أی لا أصل أن کان ههنا بعض
الکثیر الراجح فلعله الکثیر ما لم یقم دلیل علی استحالته ووجوبه
حکمنا بغیر ظ وإن کان بمعنی ما لا یصار عنه إلا الدلیل فهو
باطل لأن کلاً من الوجوب والإمکان والامتناع لیس شیء
منها أصلاً بهذا المعنی بل کل منها مقتضی ماهیة موضوعه
فما لم یقم دلیل علی أن الشیء من أی قسم لم یعلم حاله
وما قال الحکماء معناه أن ما لا دلیل علی وجوبه ولا علی
امتناعه لا ینبغی أن ینکر بل ترک فی بقعة الإمکان العقلی
الذی هو حجة فی احتمال لا أنه یعتقد إمکانه الذاتی بتلک
علی هذا التعیین بما لم یذکر ... قوله الکلام وکیف یتوهم

ذلك وقد قرر الشيخ في كتبه ان ما نعود دان يصدق ما يخرج
دليل فقد انفسخ عن الفطرة الانسانية وجه آخر في امتناع
اعادة المعدوم وهو ان اعاد بعينه يستلزم اعادة
جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو باطل
ويمكن ان يمنع لزوم اعادة جميع الاسباب لجواز ان
يعود باسباب اخر متناهية فقط او بها منضمة الى تلك
الاسباب السابقة المتسلسلة قوله ولا امكان بهذا
الاعتبار يعرف حال المهية الوجودية فانه بهذا الاعتبار
جهة القضية وهي كيفية الرابطة ونسبتها فالمنع الراجع الى النظر
ما هو دائم من تلك الكيفية غير ملحوظة بالذات قوله اذ لو
لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم
جواز انفكاك اللازم عن الملزوم من البين ان معنى
اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم
لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان
ممكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم يستلزم
انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون

اللازم لازما ومع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين
لمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى
ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن
لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك
كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا
يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظه وهو مما يجب
ان يرجم بامثاله الافهام على الواح الارواح قوله
فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس
الامر اه قد اسلفنا في مواضع ما يدفع ذلك ولا باس
ان نعيد ههنا بعضه فنقول تلك اللزومات موجودة
في نفس الامر بوجود منتزعها منه وليست موجودة فيها
بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق القضية
الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت
خارجية يقتضي صدقها وجود موضوعها في الخارج
اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود
الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوعا

الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر
باردا فيتصدق من الايجاب الخارجي عليه وايضا من البين
ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفة بل لها نحو من
الوجود الا انه ليس وجودا منفردا عن الكل بل هي موجودة
بوجوده وان كانت القضية ذهنية اقتضى صدقها
وجود الموضوع في الذهن بما هو كذلك وكما ان خصوص
القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق
الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على
الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم
على العرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك
خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات
الوجود وهذا كما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع
بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ويقول
ايضا لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من
كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم
في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون

بحسب

بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر كلزوم
الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون
كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع فالانقطاع
بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون
بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا
القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان وجه ان الملزوم
لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع
اللزوم للملزوم ذهنا وهكذا الكلام في صدق هذا النحو
من الوجود عن صحة انتزاعه من موجود كما ان القضية
الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع هذا
ويمكن ان يمنع كون قولنا اللزوم لازم قضية موجبة
حتى يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو
امتناع الانفكاك فهو سالبة في المعنى ولكن هذا
جواب جدلي والعمدة في الجواب ما سبق آنفا وسالفا
قوله وهو ان ما في النفس يجب ان يغاير لما في العقل
ان اراد مطلق المغايرة فمسلم وهي متحققة ههنا

بحسب

لاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فنعم وكانا فصلنا
الكلام فيه فيما سلف قوله وكان الاحسن هذا ابتناء
على توجيهه هو انه جواب عن الاستدلال على وجود الامكان
ظ و الظاهر ان المص قصد تحقيق ان الاتصاف
بالامكان بحسب العقل ويتبينه بكونه امرا عقليا اي
من الصفات التي تعرض للاشياء في العقل وهي المعقولات
الثانية وح يتلائم اجزاء الكلام فان الشوابح و
اللواحق احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه
ما ذكره قوله وتقرير الجواب الثاني ان الاولي قد يكون
خفيا لخفاء تصورات اطرافه اه قد اشتهر بينهم ان
اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف
تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعليه
بنى الش الجواب ولكن لا يبعد ان يجوز اختلافها في
انفسها بالنظر الى الاذهان بل بالنظر الى الاوقات بحث
بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص
يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا

يفرق

يفرق بينهما اصلا وكذا في الاشكال المنتظمة والمتنافرة قوله
لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه اه لا
يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت
الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس في الكلام كيفية
تصور من الاطراف من شيء بل ربما كان تصور مفهوم
ما تساوي نسبة الطرفين اليه بديهيا فحاصل
كلامه ان الحكم بحاصل ما يتساوى نسبة الطرفين
اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن
فانه قضية اخرى كما يقرر ان الاحكام تختلف
باختلاف العنوان بل نقول الظاهر بادي الالتفات
ان فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل
حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه من الاوساط الذي
ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار
فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب الجسم
الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه بخفاء تصوره
من حيث انه متعدد بسبب الانفصال الغير انما الا باية الكلية

وليس من أقسام الجواهر المفردة فإذ التصور يحكم بحيثية
التصور التأليف من الهيولى والصورة وينسب الجزم العقل
بأنه مؤتلف منهما من غير استعانة وهذا الحكم ليس من خارج
من أطرافه وقس عليه قوله الثاني أن التأثير إما حال
وجوده أو حال عدمه بقول إنا نختار أنه بشرط وجوده أو عدمه
للملازم ظاهر الجواب المذكور قوله فإن قلت إن أن لو كان
إن ثم ثمة نظر لجواز أن يكون الشيء لازماً بيناً للشيء
بالمعنى الأعم مع ثبوته لم يباشر المؤثر فلا يقع الشك في
ثبوته له من الشك في وجود المؤثر ويمكن الجواب بأنه يجوز
عندهم أن العلم اليقيني الكلي بماله سبب لا يحصل إلا من
العلم بسببه فكان بمؤثره لم يتنقض كلينا مع الشك في
وجود مؤثره وقد سبق في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك
ما يقابل اليقين فإنه يطلق بهذا المعنى وح تم الملازمة
بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر يجيء
قوله فإن قلت إن أن لم يجزم أنه إن أراد
أنا نجزم بثبوت البقاء لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم

فنحن ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل إنما يلزم منه عدم الحكم قطعاً
في التصديق وإن أراد أنا نجزم بأنه ثابت لنفسه على
تقدير انتفاء الاعتبار به يرجع إلى ما نقله متصلاً به ويتعرض
عليه الجواب باختيار الأول كما هو ظاهر العبارة وإثبات
الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفاً قوله
فمدفوع بمنع الاستحالة إنما كان ثبوت الشيء للشيء
لما كان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه قطعاً
على تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه فإن
كان انتفاؤه واقعاً صدقت السالبة المطلقة
أو ممكناً غير واقع صدقت الممكنة فقط وإن كان مستحيلاً
لم يصدق أصلاً وهذا مما لا خفاء فيه ولا خفاء أيضاً في أنه
يقدح في بطلان التالي في التقرير الأول أيضاً لأنه لما
علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوباً عن نفسه كان احتمال
الانتفاء مستلزماً لاحتمال ذلك السلب وهذا ما سبق من
الوعد قوله ومعنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة
هكذا أوجهها [illegible] الجعل

متعلق به ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة
ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة كما هو
مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين
جعل الشيء شيئاً وجعل الشيء والماهية ليست مجعولة
إياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع
للجاعل واذا صح ان يقال ايضاً وجودها تابع له
كما ان عندهم مجعول اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود
يصح ان يقال جعلها الفاعل متصفاً بالاتصاف بالوجود
او متصفاً بالاتصاف بذلك الاتصاف فكما ان الاثر
الاولي عندهم هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله شيئاً بل جعله
في نفسه والاتصاف الآخر مترتب عليه كذلك الاثر الاولي
عندهم هو الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها
في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مطلقاً مترتب عليه
وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجوداً لا يدل على ان
ليس الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم
بانه جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف

ولا يدل

ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثراً له
وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من
الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني
جعلها اياها لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين
الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت
زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو
ان التأثير قد يكون اختراعياً اعني ما فاضه الاثر على قابل
كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا
القبيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً وبالعكس
وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولاً ومجعولاً اليه وقد
يكون ابداعياً اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا
يقتضي مجعولاً ومجعولاً اليه بل هو جعل بسيط مقدس
عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء
فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء الاول هو
بالحقيقة تأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئاً
آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف

راجعاً

ولما كان المتعارف هو التأثير من وراء كان في تصور
هذا التأثير نوع غموض لم يفهمه كثيرون وقصروا التأثير
على المعنى الثاني ولم يعلموا أن ما يعنيه الفاعل شيئا
يجب أن يكون هو هوية حتى يمكن أن يعنيه شيئا ولا يخفى
عليك أن ما ذكرنا ظاهر عبارة المصنف من غير تكلف قوله
وكان ما أكل المشمش يقال الجاعل اه علمت أنه لا يلزم
من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش قال
الله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون ولعله نفى الجعل الأول من غير الجعل الثاني
ملازما لأنه لم يفرق بين الجعلين فتأمل قوله أقول
لما كان ثبوت الشيء لنفسه فرع وجوده كان قرر الشيء
قبل الجاعل الجاعل جعل المشمش مشمشا إذ لم يوجد
لم يكن مشمشا فمراده أنه لم يتعلق الجعل به بالذات
فكونه هو مستغن عن تأثير جديد أي بعد وجوده وتحقق
تعلق الجاعل أثر الفاعل هو الماهية نفسها بعقول
كونها موجودة لنفسه مستغن عن التأثير الجديد أي

بعد

بعد التأثير في الماهية وأن كان مجعولا على أنها لا تزم
لما هو مجعول أولا وبالذات كما في كونها هو عندكم
قوله خصوصا إذا كان المقدمان حادثين فإن
الاستناد هناك أظهر أو لا يخفى على أحد أن الظلام
البيت لا نطفاء السراج قوله فهي أيضا محتاجة في
تلك اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير
عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله إن المؤثر
يفيد البقاء للممكن الباقي اه فيه أن ظاهره اختيار
الشق الثاني فإن البقاء أمر متجدد ولم يتعرض
لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون
التأثير في الباقي بل دفع محذور الشق الأول و
هو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه اي اختار
الشق الأول ويقال الممتنع إنما هو تحصيل الحاصل
بتحصيل مستأنف لا التحصيل المستمر المتعلق
بأثر مستمر فالفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس
الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي

كان حاصلاً فيهما أن يتأثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى منه
هو الاستتباع لا غير أو نختار الشق الثاني ونمنع لزوم عدم
التأثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك التجدد
هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ حينئذ يكون التأثير في الباقي
بل لا معنى للتأثير في الباقي الا ذلك قوله وازد
توضيحاً لهذا المقام انه قد أورد بعض القوم ههنا
سؤالاً تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في
حال البقاء مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على
عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان تكون موجودة في
زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللاً بعلة
كانت موجودة قبل ذلك فتكون العلة حال وجودها موجبة
وجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها او
بان تعطيه قوة يبقى بها وأجاب عنه بانه لا معنى لايجاب
العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت مؤثرة
في الحال لما لا يوجد الا في ثاني الحال فاقتضاؤها الايجاد
اما هو حال وجودها او حال عدمها والثاني باطل لاستحالة

تأثير

تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول تأثيرها اما
حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث يلزم
ترتفع الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول مع
عدمه لان التأثير لما كان عبارة عن وجود المعلول بها
كان حال عدمه يلزم وجوده حال عدمه فتعين الاول
فلم يجز ان يكون الشيء موجباً لوجود المعلول بعد انقضائه
واما حديث اعطاء القوة فنقول انه فاسد لان تلك
القوة امر ممكن يفتقر الى المرجح والكلام في بقائها بعينه
كالكلام في اصل المهية اقول للسائل ان يقول
لا نسلم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشيء مستتبعاً
لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول
لكن قوله فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني
الحال مختلط لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء
علته ولا يلزم منه تأثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه
بل فيما يوجد حال وجوده وبانقضائه ما هو مرجح في ثاني
الا ان اتصافها بالمؤثرية حال عدمها فتوقيتها الا في ثاني الحال

باستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهية قلنا
الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معللا
بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تأثير الموجود
الذي عدم حال عدمه في بقاء الوجود او ان المستمر في
عين النزاع ودعوى البداهة فيه دعوى البداهة في
محل النزاع على انه ح يلغو المقدمات والترديدات او
نختار ان انتفاءها حال وجوده قوله تأثيرها اما حال
الوجوب قلنا بل حال وجود المعلول في الآن لا يلزم منه ان
لا يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل
يلزم كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك
الحال وما بعدها ~~حال~~ اعني حال انقضاء العلة وفيه
ان ذلك الكلام في الفرق التي ذكرت في الجواب ان لم يجوز
استناد المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة في
ان معدومة في الحال على قياس مدخلية عدم المعد في
بعض علل المعلول فلا يجدي هذا الدليل بل وجوده
الذي ينفعه ان يحقق ان ما به التأثير سواء كان ... الوجود

الحادث

الحادث والمستمر فهو تأثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث
والاستمرار فان الحادث انما يفيده العلة الوجود
من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا
لا يصح ان يقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث
لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما
هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه
واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو
وجود تلك المهية مستفاد من العلة واما وصفه بانه
بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك في
الالهيات من الشفاء اقول والتحقيق ان التأثير انما هو
بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج
الى تأثير جديد بل هو مستند ايضا الى نفس الوجود كما
سيجيء تحقيق ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك
نقول العقل يحكم باستحالة تأثير المعدوم في الموجود
من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقدير
التأثير في نفس الوجود والوصف امر اخر فما فصل

فاللازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو مما ينقبض عنه
صريح العقل هذا وانت تعلم ان هذا التفصيل الى
التوضيح الذي اورده الشارح لا ينفع لحسم مادة الشبهة
فاحسن تدبره قوله اي لو لم يكن مؤثرا الى القرينة
على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى
القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد قدس سره
على الشرح القديم من ان هذا التعليق انما تظهر فائدته
اذا فرض الكلام في الصانع تعالى بان يقال يجوز استناد
القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان
النزاع انما هو في كونه موجبا لا في امكان المؤثر
الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة في هذا التقييد تامل
قوله يعني انما قيدنا المؤثر الى اشعار بهذا التفصيل انه
ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن
الباقي الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان
استناد القديم الممكن الى المؤثر انما هو للذي يستند
الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب لامر آخر وعن هذا فقوله

ولا يمكن

ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز الا
انه جاز فقط قوله لما سيأتي قال الشارح في الحاشية هذا
وعد بلا وفاء لان ما بينه في موضعه هو ان الاجسام كلها
حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره
متجه الا ان يتكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم
سوى الله تعالى ثابت يقينا لما سيأتي من حدوث الاجسام
والنفوس وان ادلة وجود العقل مدخولة وفي ثبوتها
قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا
لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لدلالة برهان
حدوث الاجسام على حدوثهما ولا يستعان فيه بان
كل ما سوى الله تعالى حادث قوله وكان في قوله ولا نقض
بالقديم اه تعريض بقول المعتزلة والقائل بالاحوال
ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى قوله والمستقل بالانتقال
اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا مبنيا على عدم
جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه
تكفيرهم الا يرى ان المجسمة والمشبهة لا يكفرون عند

وان كان خلاف البديهة

لعله الذين قالوا انه تعالى جسم بلا كيف

الا

مافرجوابه بناء على نفيهم لوازم الجسمية مع بداهة الاستلزام
وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذوات و
لغوا كونها ذوات فلا يجديهم نفي التكفير والمجسمة
عكسوا فانهم نفوا خواص الجسم بالاسم واثبتوا الجسم
فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكما ان ما ينفيه النصارى
بالحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة
انما هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلوم ما
بامارات والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات
لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما كفر النصارى
باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات
او لا والمجسمة لا يكفرون لانهم لا يثبتون الجسم ما هو
مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون من الالفاظ فتدبر
قوله اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى سيجيء انه لم
يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا هناك قوله ان اراد
بمعروض القبلية بالذات هذا وارد على هذا الوجه و
الكلام يدعون بداهة [illegible] الزمان حتى يكون بالغ

جمهور

جمهور الناس يفهمونه بلا فكر انها عادة من الايام وغيرها فوجود
الامر الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي عندهم
وان كانوا ربما حاولوا التنبيه عليه بعروض الحركات المعينة
كما هو المشهور وغرضهم اثبات مقدمة على كل حادث
حتى يلزم ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على انه ههنا
امر يقتضي لذاته التقدم والتأخر بل على تقدمه على كل
حادث قوله بل الجواب ان ماهية الزمان امر بل تحقيق
الجواب ان الزمان بمعنى امر ممتد او مرتسم في الخيال من
الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم
استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه
المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو
وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة
متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الا ما ذكره من عدم الاجتماع معنى ص
على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتد
غير موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى
القطع وهو امر يرتسم في الخيال بوجود اجزائه فيه [illegible]

لأن جزء الزمان زمان فمن ادعى أن العقل يحكم
بأنها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له
من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك انها لو
وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل عند من نفى دخول
الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم اجتماع اجزائها
لامحة فتأمل قوله لأن ما ذكره انما يلزم اذا كانت
تلك الاجزاء موجودة فيه نظر لأنه كما ان اتصاف الموجودات
الخارجية بالاوصاف لا بد لها من علة كذلك اتصاف الامور
الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض
تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان
كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا
للواقع فلا بد لاتصافها به من علة قطعا سواء كانت
موجودة اولا وسواء كانت تلك القبليات موجودة
اولا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الآخر وان كان
نظام [illegible] بانها تقتضي ذلك او ماهية الترتيب الذي [illegible]

مجتمعة

يقتضي

يقتضي تقدم بعض منها على الآخر [illegible] على البعض كما ان
القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض من اجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على بعض في فوق هذا الكلام [illegible]
هو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له
سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي
هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد
وهو ممتد لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه
تتصف الاجزاء بالتقدم والتأخر لان كل امتداد اذا
كان استمراره التقضي يوجب بعض من ذلك التقضي و
لا معنى للتقدم والتأخر الا هذا الآخر من ذلك الامتداد او حال
مفروضا فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء
الحد بالتقدم والآخر بالتأخر كالكلام في انه لم اختص هذا
الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الموضع
المعين ولا شبهة في ان هوية الجزء لا يحصل بدون
ذلك فيحصل السؤال لم كان هذا هذا وهذا ذاك تحقيق
[illegible] بقولنا ان الجواب بصور عدم [illegible] الى

هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه
المفروضة واما ما لحقيقته عدم الاستمرار يتعلق بها عدم
الاستقرار كالحركة ونحوها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور
عروضهما له على ما في شرح المص للاشارات وقد اخذه
من تدره على الوجه الذي ذكره الش لانه لم تجد الجواب
على ما هو دابه في ذلك الكتاب **قوله** وهذا الوجه في غاية
السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا
في الخارج وفيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في
الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها
ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود ونحوه
لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه
وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة
حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف — اتصاف المادة له
مادة واقترانه فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة
فما هو محل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا
فان كان ان المراد [illegible]

كان

كانت المجردات في ذاتها وفعلها وهذا ظ اذا امتنع التبدل في
الذوات وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف
من وصف الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا
وربما ادعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم فتأمل **قوله**
وثانيهما ان المراد من الامكان الاستعدادي اه ذهب
المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع
من الكيفية الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان
الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء حتى نبوا هذا البرهان
عليه وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية
وبالجملة للكيفيات الملموسة التي فيها معززا لها الى قبول
الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر
ان الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير للامكان
الذاتي بوجه ما كما سبق وحملهم اياه كيفا لا يستلزم وجوده
في الخارج لان القدماء لا يفرقون بين الموجود في
نفس الامر وفي الخارج وربما يوجد في الدليل [illegible] ان

فلا

للاستعداد من غير اعتبار وجوده في الخارج بأن يقال
متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير و
ليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذن من جانب
المعلول مع التغير في المعدوم الصرف ممتنع فلا بد من امر
آخر يكون حاملا للتغير ولك ان تقول التغير من جانب
الفاعل لا بأن يتبدل ذاته وصفاته الحقيقية بل بأن
يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع معين
يكون هو معه علة تامة للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة له
قوله اذ الفاعل بالاختيار الخ قد اشتهر بين المتكلمين
ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق
الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح
وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر
ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون
مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق
لزم التسلسل في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك التعلقات
امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتأمل وعلم

انه

انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة يحصل
بأن يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديم بوجود الحادث
في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان و
المراد حادث قوله واما ممكن مستند الى الواجب بالذات ابتداء
فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء
حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث انتفى لوجود
المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث والمانع عنه
بل يكون فاعلا قديما آخر لئلا يلزم استحالة هذا الحادث
لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له
ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتأمل قوله وحدوث
صفات الواجب قد مر مرارا ثمرة في بحث كون
وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض المحققين
ان صفات الواجب ليست اثارا له بل هي لوازم
له ومرة عند قوله ولهذا جاز استناد القديم الممكن
الى المؤثر الموجب لو امكن حيث قال في جواب سؤال
محصله ان الواجب لما كان بالنسبة الى صفاته القديمة

فوجب أن صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء
والمعتزلة ونزهه عند قوله ولا قديم سوى الله تعالى قوله
حيث قال أن صفاته تعالى عند الأشاعرة ومن يحذو
حذوهم موجودات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست
زائدة على الذات وأما مثبتوا الحال منهم فيلزمهم كونها
موجودات قديمة وإن تبرؤوا منه لفظاً والغرض
من هذا الكلام دفع ما يرد على قوله لما كان الواجب
فاعلاً بالاختيار لم يكن شيء من معلولاته قديماً و
حاصله أنه يلزم على الأشاعرة ومن يحذو حذوهم كون
بعض معلولاته قديماً وكونه موجباً بالنسبة إلى ذلك
البعض ثم أما على المص فلا قوله أي الحاصل في القوة
العاقلة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة
إذ الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم
الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من التغيير هذا
التخصيص ليترتب عليه أنه لا يكون إلا كلياً فإن المعقول
الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته و



واعلم أن المص لم يقصد هذا التخصيص بل إنما أراد
أن الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة قوله
أي على ما ينافي تلك العوارض بهذا البيان لا يجري في
لوازم الماهية فإن الأربعة مثلاً يصدق على ما ليس بزوج
ولكن الأولى الاقتصار والتنبيه على أن الفرسية مثلاً في
ذاتها ليست إلا فرسية فقط فما عداها مغاير لها بحسب
العقل قوله فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان
ثم القائل أن يقول الإنسان الكثير أيضاً له وحدة
فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على
زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بأن
يقال الكثير من حيث أنه كثير إنسان وليس من حيث
أنه كثير واحداً يعني أن حيثية الكثرة منافية لحيثية
الوحدة وغير منافية لحيثية الإنسانية فلا تكون
الوحدة عين الإنسانية ولا جزءها فتأمل قوله
أي يجب أن يقال الإنسان ليس من حيث هو إنسان إلا
من البين الا الانسان أي مثلاً إذا نظر إليه العقل

ملاحظاً إياه فقط مقتصراً عما يكتنفه من اللواحق لم يجده
إلا إنساناً وإن كان في الواقع محفوفاً بعوارض
كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنها من هذه الحيثية لا بحسب
نفس الأمر مطلقاً ومصداق هذا السلب أن ليس شيء
منها ذاتياً له ولا ذاتياً إذ لو كان أحدها لم ينفك عنه
بحسب النظر فإذا قلنا الإنسان ليس من حيث هو
إنسان بألف بتأخير الحيثية كان السلب وارداً
على الثبوت من تلك الحيثية وكان صادقاً لأنه وإن
كان الحجب بنفس الأمر لكنه ليس إياه من هذه الحيثية و
سلب الثبوت من تلك الحيثية لا ينافي الثبوت من حيثية
أخرى وأما إذا قدمنا الحيثية كان معناه أنه في
حد ذاته ثابت له سلب الألف وهو نقط لأن سلب ا
أيضاً من العوارض التي ليست معه في حد ذاته فإذا أريد
أن يطابق اللفظ المعنى فلا بد من تأخير الحيثية وتحصل
أن الماهية مسلوب عنها من تلك الحيثية جميع ما عداها
فيصدق سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى

سلب

سلب السلب فإنه كما أنه ليس في حد ذاته ا على الوجه
الذي تحقق فليس في حد ذاته ليس ا على ذلك
الوجه إذ كما أن ا ليس عينه ولا جزءه فكذا ليس ا
ليس عينه ولا جزءه فالموجبات كلها كاذبة من هذه
الحيثية والسوالب بأسرها صادقة مع تقديم السلب و
لهذا نظر الشيخ في الشفاء حيث قال فإن سئلنا
عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية ا
أو ليس ا لم يكن الجواب إلا السلب لأي شيء كان
ليس على أن السلب قبل من حيث بل على أنه قبل
من حيث أي ليس يجب أن يقال إن الفرسية
من حيث هي فرسية ليس بألف بل ليست من حيث
هي فرسية بألف ولا شيء من الأشياء فإن كان في
طرفا المسألة من موجبتين لا يحمل منهما شيء لم يلزم
أن يحمل عنها البتة وبهذا يفترق حكم الموجبة و
السالبة والموجبتين اللتين في قوة النقيضين
وذلك لأن الموجب منها الذي هو لازم للسالب

معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفا بذلك الموجب كان
موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان موصوفا به
كان مهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا
او ابيض كان هوية الانسان هو هوية الواحد
او الابيض فاذا جعلنا الموضوع هوية الانسانية
من حيث هي انسانية كشئ واحد وسئل عن طرفي
النقيض فقيل او احد هو او كثير لم يلزم ان يجاب
لانها من حيث هي انسانية شئ غير كل واحد منهما
ولا يؤخذ في حد ذلك الشئ الا الانسانية فقط و
اما انه اهل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف
يلحقه فلا محالة يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك
الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث
هو انسانية هو كثيرا بل انما يكون ان كان ذلك
شئ يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث
هو انسانية فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شئ من
خارج يحيل النظر نظرين نظرا اليه بما هو ونظرا الى

لواحقه

لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا انسانية
فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في
زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم
ان يقول لا وليس يلزم من تسليم هذا ان يقول
فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا كان
سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هي انسانية هي انسانية فقط وكونها غير
التي في عمرو امر خارج انتهى وانما طولنا بنقل
هذا الكلام الطويل الذيل لان فيه دفعا عن
الاوهام الفاسدة التي عسى ان تعرض للناظرين
قوله لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي
فههنا الحقيقية اي المتبادر منه الايجاب العدولي
وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان سئلنا سائل
وقال الستم تجيبون وتقولون انها ليست كذا
وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية
بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي

الثانية ليست كذا بل بحيث انها ليست من حيث هي
انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق لا يقال
يمكن حمله على السالبة المحمول التي هي مساوية للسالبة
البسيطة لأنا نقول مساواتها لها على فرض التسليم
انما يكون اذا كان معناها سلب الثبوت بحسب
نفس الامر لا بحسب الحيثية كما علم مما مهدناه آنفاً
ثم اعلم انه ليس بهذه القضية في كلام القوم عين
ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة عندهم وانما هي
من مخترعات المتأخرين والذي ادعوه من ان العقل
يستثني من القضية القائلة بان ثبوت الشيء للشيء
يستدعي ثبوت المثبت له مثال هذه القضية تحكم لا
دليل عليه بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب
ثبوت الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا
بخصوص المحمول قوله فلا يستحق الجواب لان مثل
هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين
والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق

الجواب

الجواب الذي يقتضاه واذا اجيب بسلب نفع الزيد
لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس
هو المطلوب بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه
السؤال قوله ممنوع لعله حال المهية بالقياس
الى عوارضها يمكن ان يجعل تقسيما للمهية ولا
يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره لان الانسان
مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل
ينظر اليه مع قطع النظر عن هذا الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا
الاعتبار والمعتبر بالنحو الآخر فالمقسم هو
طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر
على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان
المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان
بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة
الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع
ان الانسان الذي هو المقسم كلي والواقع
كذا قسمة الانسان الى المعلوم والمجهول صحيحة

الذي هو المقسم كلام الواقع وكذا قسمة الى الانسان المعلوم و المجهول صحيحة ثم ان المقسم هو طبيعة الانسان م

مع ان المقسم وهو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع
وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع
الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
الى نفسها فتأمل قوله من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد
لا يخفى ان قوله بحذو ما عنها ما عدا ما بظاهره منطبق
على الماهية لا بشرط شيء ثم يحتمل ان يكون المراد بالحذف
اشتراط عدم اقترانه بامر آخر فلا بد من تبيينه بقوله
بحيث لو ليندفع الخلل ان قوله ولعل ذلك حفظ منه
قد صرح الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان
وسبب لوجوده وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر
المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية وليس بمحمول
لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض و
عمق فقط وبان الجسم لا بشرط شيء محمول على
كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها
الاقطار الثلاثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التي هي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر ذو

الانواع لطول ... الجسم يتخذ باجزاء ...

اج

اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجود الى موضوع
وتلك الجملة جسم لانها جوهر له طول وعرض وعمق و
كذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في
حيوانيته الا الجسمية والاغتذاء والحس كان لا يبعد
ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما
كان الحيوان مادة الانسان وموضوعه وصورته
النفس الناطقة وقال وهذا اي كون الطبيعة الواحدة
مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما ذاته
مركبة اقول اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار
صادقا على الشيء باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما
ذاته بسيطة فغني ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات
الثلث على النحو الذي ذكرنا في نفس واما في الوجود
فلا يكون شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة اقول هو ص
فالذي يتلخص من كلامه ان المادة في المركبات
الخارجية موجودة بوجود سابق على الوجود المركب و
اما في البسائط فانما هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلي

اذ لا مادة لها في الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان نفي وجود
الهيئة من حيث انها مادة يخالف عليه الشيخ بل ما عليه الا نفي
نفسه فان المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة
العقلية مأخوذة من المادة الخارجية والموجود في الخارج
انما هو المادة الخارجية فما نقول فيه نظر بل الحق ان
المادة الخارجية ان اخذت بشرط لا شيء بحيث
تكون الصورة المقارنة لها خارجا عنها ويحصل من
انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع و
بهذا الاعتبار يسمى مادة وان اخذت لا بشرط شيء
بحيث يصلح لحملها بما ينضم اليها على سبيل التضمن بها
اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كانت جنسا فالشيء
الذي هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه يصير جنسا
بحسب الاعتبار العقلي وان شئت فاعتبر بالطين
فانك ان اعتبرته من حيث انه طين فقط من غير ان
يدخل فيه صورة اللبنة لم يحمل على اللبنة فهو بهذا الاعتبار
محمول على اللبنة فقط مادة خارجية فهي جنس باعتبار

وان اعتبرته من حيث انه طين ومع ذلك صالح لان يكون معه امور اخر منها صورة اللبنة صح

لكن

الزيادة لم يصدق على انها معنى خارج لاحق للشيء
القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد
نفسه وهذا الشيء الآخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل
يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة اتى في تعدد واحد او
في اكثر منه فالكثرة ههنا من جهة امر محصل وغير محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير
محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار
محصلا لم يكن شيئا آخر الا بالاعتبار العقلي فان
التحصيل ليس مغيرة بحقيقته قوله وبيانه ان الجنس
مهية مبهمة الخ فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس
الى الانواع مبهم بالقياس الى الاشخاص فما معنى
قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا بذلك
ان النوع لم يبق له تحصل منتظر الا بالاشارة فقط
بخلاف الجنس فانه لابد له من تحصل زائد حتى يقبل
التحصل بالاشارة او لا يتحصل اللون بحيث يقبل
يقبل الاشارة وهو ليس سوادا او بياضا مثلا بخلاف

كلان ان مثلاً فانه لم يبق له الا التحصل بالاشارة وذلك
انما يحصل بالخواص ومن الاعراض غاية الامر ان النوع فيه
ما يوجب النحو من التحصل وما يوجب النحو الثاني معتبراً
ومستنداً الى اكثر المواد وذلك لا يضر فتامل قوله ومن جملة
ذلك حال النطق فانه اعتبر لا بشرط شي كان فصلاً
او بشرط شي كان بعينه النوع او بشرط لا شي كان
صورة صرح به الشيخ وغيره قوله وكذا حال اجزاء الماهية
المحمولة بل حال النوع ايضاً بالقياس الى الشخص بل
حال كل كلي كما مر قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس
وحده بل كل كلي قوله قال ابن سينا ان الماهية
صور ابن سينا في المنطق ومن الهيات من الشفاء
هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذ الجسم جوهراً
ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا الشرط فليس
داخلاً فيه غيره ذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس و
اغتذاء كان معنى خارجاً عن الجسمية محمولاً فيها مضافاً
اليها كان الماخوذ هو الجسم الذي هو المادة والحق انه

انه ليس

أنه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي
جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس
الى ذلك الامور فافهم قوله فيه بحث لانه ان اراد
بالعوارض الخارجية هذا انما يرد على ما ذكره في نفي
وجودها في الخارج حيث قال ان الوجود الخارجي
من العوارض وكذا التشخص اما لو قيل ان كل موجود
خارجي فهو موصوف في الخارج بامر ما سوى كان اعتبارياً
او موجوداً في الخارج فلا يرد عليه ذلك وسيأتي تفصيله
قوله الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة الخ فيه بحث
اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلاً
ووجوده في الذهن فانه يتصور معاقل النزاع في
ان هذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن
وايضاً هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد
في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطاً
قوله ان الحكم على المجردة لا يستلزم تصور الانسان
بحيث لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذا الحال لوحظ معه

التجرد بقوله الا ترى كما ترى فان قلت الحكم عنوه على
الافراد فما صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود في
الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود
المجردة من حيث التجرد دون الافراد وان سلم وجودها
فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها
مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها انما هو
باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق
فان افراده عنوه موجودة في الذهن من حيث معلوميتها
بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية
انما هو بما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه
المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم ولو اريد ان
المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة لذلك
التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق
وسيأتيك في تحقيق المقام ما يفي بدفع الاوهام قوله
فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما يمكن ان يوجد
المراد بالمجرد ما لا يكتنفه مقرونا بشيء من العوارض بحسب

الوجو

الوجود الذي يعتبر له فلا يمكن وجود المجرد في الخارج لان
الموجود في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اي الاوصاف التي يكفيه الاتصاف بها بحسب
الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف في الخارج او لا ضرورة
ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة
خارجية محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا
محالة يستتبع اثارا وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا
بحسب التصور ونفس الاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون
في الاعتبار معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار
قوله لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب
نفس الامر اما ذكره تفسير للمجرد المذكور ههنا بالمجرد
الغرض ولا ينافي ذلك صحة قوله انها مجردة
بحسب الغرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتأمل قوله والجواب
انه لا معنى للوجود في الذهن الا هذا جواب عن الاعتراض بعد
ذلك الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر
ان المجرد في نفس الامر يمكن تصوره بنوع منه فتأمل فيه و

تلخيص المقام انه ان اريد ان المهية المجردة لا يوجد في
نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب
نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي ما ان يفرض
له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر
بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا
شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو
مجرد بحسب هذا الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء ولكن
يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب
هذا الاعتبار والجواب عنه بالوضحا اليه من ان الفرق
انه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار
فرض الذهن الذي هو جزء لهذه وجود لا يتصور
بعد تحصيلها بخلاف بيان العقلا والحاصل ان
جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض
مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما

الوجه

الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في
الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض
بحسب اعتبار العقل ولا يوجد شيء منها ما هو مجرد
عنها بحسب الواقع مطلقا فتأمل **قوله** وحاصله ان الكلام
غير مسلم بل حاصله بيان حال الكلية وتعيين الموصوف
بتلك المعاني وان الكلية بمعنى الاشتراك ليس وصفا
للامر الخارجي ولا للصورة الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية نعم على مذهب القائلين بالشبح والمثال لا يكون
وصفا للصورة اصلا بل يكون وصفا للمعلوم بها وعلى
مذهب من قال بوجود المهية في الذهن يكون وصفا
للصورة باعتبار مهيتها وقد صرح بهذا القائل بذلك
في الحاشية التالية لهذا الكلام حيث قال وقد يعتبر في
المطابقة مع المعنى المذكور شيء آخر وهو ان تلك
الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت
بتشخص زيد كان عين زيد وان تشخصت بتشخص
عمرو كانت عينه ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصورة

العقلية بمعنى المطابقة التي نزيد فيها هذا الشيء الآخر
إنما يتأتى على مذهبهم قال إن الحاصل في الأذهان
هو مهيات الأشياء كما سبق تحقيقه وأما من قال إن
الحاصل فيها صورها وأشباحها المخالفة لها في الحقيقة
فيقتصر من المطابقة على ما ذكره الش أو نقول إنما وصف
الصورة بالكلية لأن المعلوم بها امر كلي على ما هو
المشهور والثاني أليق بمذهبه كما لا يخفى انتهى ولا شك
ان الاشتراك في قوة المعنى الآخر بل أتم لهما وحد فليس
حاصل كلامه نفي جوازه لتفسيره الكلية بالاشتراك كما
زعمه الش واعترض عليه قوله لأن المنطقيين ما قسم
قسموا المفهوم الخ ثم قد قسموا المعاني الى الكلية والجزئية
وفسروا المعاني بالصور العقلية فإنها عين المهية على
ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على أن المهية
لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية
متصفة بالمطابقة من حيث أنها صورة عقلية وهي
أيضاً متصفة بالاشتراك الحمل من حيث المهية فلا خلل

نعم

نعم فساده ظ بناء على ما حققه الش من الفرق بين القائم
بالذهن والحاصل فيه وأن العلم والمعلوم متغايران
بالذات وهو شيء تفرد به الش وبهذا القدر لا يقال
قوله يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة الخ
وحدة الجهة م بل الصورة من حيث هي حالة في نفس
شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن
حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال
في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي
هو كلي وكليته لا لأجل أنه في النفس بل لأنه مقيس
إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة حكمها عنده
حكم واحد وأما من حيث أن هذه الصورة هيئة في
نفس جزئية فهي أحد أشخاص العلوم والتصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً و
نوعاً فكذلك باعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً
فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما في نفس ما
صورة النفس فهي جزئية ومن حيث أنها يشترك فيها

كثيرة من كلية ولا تناقض بين هذين الامرين قوله ولو
استدل على عدم صحة تفسير الكلية اه هذا ليس بصواب
كما علم مما نقل عن الشفاء قوله على معنى ان ما صدق
عليه اه هذا يجعل النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلائم ظ
قول المص وهي جزء من الاشخاص وسيأتي تحقيقه
قوله وقد استدل على وجود الماهية اه هذا الاستدلال
مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان
لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه ان كان هذا
الشخص حيوانا فالحيوان موجود فالحيوان الذي
هو حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة
على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان
كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا
آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو
حيوان فقط دون الحيوان بما هو حيوان و
قال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر

يجعل اصل

جزء من

وان كان
لا وجود

وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فانه الحيوان
بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس
يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في
نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو من حد وحدته
التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط
شيء آخر ثم قال فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو
الشيء الطبيعي وانما جزء بذاته هو الطبيعة التي
يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط
على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود
الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله
تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص و
ان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية
ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة
الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وبعد
الاحاطة باطراف هذه المقال لا يخفى انه ليس مراده

لا وجود له واما الحيوان لا بشرط
شيء آخر فله وجود في الاعيان
فانه حقيقة لا بشرط شيء آخر م

قال بوجود الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب السيد السند
تبعا للاخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا وهو فرد
حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق
اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا والفرض ان ماهو
معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون
الحيوان موجودا ايضا فكذا الناطق ضرورة ثم ان النسبة
الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار
ما من نسبة الى زيد بل ربما كانت اقدم بالزمان كطبايع
الحوادث فان الانسان موجود قبل وجود زيد
مثلا لكن كما ان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد فانها
اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن دخوله
على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معه و
اذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل
فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار
آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر
محفوف بالامور الخارجية بل بمعنى ان لحاظ التقدم لا يصدق

علم

عليه من حيث الخلط فاتقن ذلك عسى ان ينفعك في بعض
المطالب العالية قوله لكن من الاجزاء العقلية للموجودات
لاريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل
نسبته اليه نسبة العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه
وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع
زيد فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت
كما ان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك
الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا
فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض
بوجود موضوعهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات
بوجود متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا
بالذات اصلا فان قلت بم علم ان الابيض موجود
بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل
مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على
ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك
امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا انما

يدل على وجود البياض دون الابيض فان العرض
هو البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من
ان العرض المقابل للجوهر غير العرض المقابل
للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو
عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض
مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر
وكما ان الطبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين
او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضي
وعرض باعتبارين وبهذا التحقيق الفرق بين العرضي
والعرض لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات
فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من
خارج يعلم ان الابيض مقارن لوجود آخر هو ثوب
او حجر او غيرهما حتى لو لم تكن تلك الملاحظة لم يعلم
انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان
الثوب ثوب بذاته وح كان بياضا او ابيض فيكون
ابيض ببياض هو عين ذاته اذ البياض من حيث هو ابيض ايضا

باعتبار

باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض
وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس
ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف
الجسم فانه اسم له باعتبار اخذه فلذلك يحمل على
المجموع اذا اخذ لا بشرط هذا وان كان مخالفا للاقاويل
المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه
كلام المعلم الثاني في المدخل لارسطو ولو فهم التعليم
الاول الجيد ترجمه حنين بن اسحق فانه عبر عن اكثر
المعقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف
وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب
والابن وفي الدار وفي الوقت ونظايرها ويشهد به
الفطرة السليمة من ذي فطنة قويمة فان قلت
من يثبت وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود في
الخارج امر بسيط اذا وجده العقل انتزع منه
الحيوان والناطق مثلا فله بالحقيقة جزئين
للموجود في الخارج بل امر [illegible] كالاعراض بعينه

حيوانًا
من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته
ولا ناطقًا لما علم من أن المهية للشيء من حيث هي الا
هي فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو
ذاتي له فان قلت لعله منع ان يكون شيء من
الكليات ذاتيًا لموجود في الخارج بالمعنى الذي
اعتبرتم قلت يلزم عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات
الكلية معللًا بعلة كما هو شان اللواحق فيكون
زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض يحتاج الى جاعل
يجعله انسانًا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه حتى يرد بل
بالمعنى الآخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان
اذ المفروض انه في حد ذاته امر آخر لا يقال لعل
الجاعل في انه لانا نقول ح يكون وجود زيد متقدمًا
بالذات على وجوده انسانًا كما انه متقدم على وجوده
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتأخرة عن وجوده
ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد بل نقول
ما يتقوم فيه لاحتمال الحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما
هو ذاتي

هو ذاتي والتفتيش يوجب ان لبعض الموجودات في
ذواتها بياض او شجر او حجر او ما اشبه ذلك و
ليست باشياء آخر صارت تلك الاشياء بالعرض
ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك
الموجودات في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات
ثم لا يخفى ان هذا القايل نفى وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة فتأمل لا يقال وجود الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد
لان ما ثبوته للشيء يتأخر عن ثبوته يكون من اللواحق
الخارجة عنه لا محالة ثم ان الفطرة السليمة تشهد
تقدم الوجود على الذاتيات بل هما متساويان في
مقتضى هذا التوهم ان لا يقال وجد فصار زيد فيكون
نسبة زيد الى نفسه نسبة العوارض المتأخرة فتأمل
فتأمل قوله يعني من المعقولات الثانية ما لا يقع
في العقل مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون
معقولا ثانيا لان من حد المعقول الثاني يصدق على

لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي ولو جعل
المعقولات الثانية ما هي مبادي الاشتقاق فمبدأ
المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل
قوله هذا الكلام انما يلائم من هو مخ وهو مقصد المص
كما سبق قوله لانا نقول لا معنى للكثرة من الحقيقة
الا انه يمتنع ان يتبين فان القدر المفروض
هو ان الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق ذلك
ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط
الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط
الذهنية ومعنى انها لابد ان يوجد في الذهن امر لا يمكن
تركبها بحسب هذا الوجه بجريان التطبيق في الصور
الذهنية واما على وجه مهية لا يمكن للعقل تحليلها في
ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية
للجسم فلا محذور في عدم وقوعها عنده وبالجملة لابد
لذلك من بيان فتامل قوله يعني قد يعتبر الى آخره

اشار

اشار الى تاويل في عبارة المتن ليصح قوله لا اول
ما اختاره المص هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب
المص وحققناه بما يندفع عنه الشبهة قوله كان الكلام
صحيحا ثم لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن
ظرفا للاتصاف على ما سبق تفصيله سواء كان
ذلك المفهوم في نفسه متقيدا بالخارج او الذهن
او لم يكن متقيدا بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية
وكل من مكان منها سواء اعتبرت بحسب الخارج او غيره
بل جعلوا لنفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان
المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية
كيف لا وقد صرح جوابا بان الامكان علة تامة للاحتياج
فلا يمكن منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي
فلا يكون هذا الكلام على هذا التقرير صحيحا فتامل
قوله ان مهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها الى آخره لقائل ان يقول اذا سلمت
احتياج المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها

لها جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في
البسيطة فان عدم احتياجها للاجزاء لا ينافي
احتياجها لامر آخر قوله لكن هذا الاحتياج الذاتي
لا يتصور في البسيطة فانه ممنوع قلنا الاحتياج
الذاتي للاشياء الى امر لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتي
للاشياء الى علة يجعلها في ذواتها كما اثبت في المركب
فلا نسلم انه غير متصور بل لا بد في هذا الاحتياج فرقا
بين المركب وغيره وبالجملة لا بد له من بيان والوجه في
منع هذا القول ما قدمناه قوله وايضا لو صح نفي هذا
الامكان الخ وايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا
فتعدد الواجب ضرورة تعدد البسائط اللهم الا ان
يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
قوله بل المراد به حاجته في حد ذاته تفسير الامكان
بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر
ان انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا يستلزم نفي الحاجة الى الجاعل
قوله ويلوح لي انهم ظنوا الا ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه

فان

فان من الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه
الجعل بخلاف البسائط اذ لا يتصور هناك مجعول
ومجعول اليها فلا يتصور فيها الجاعل بناء على انهم
لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق ثم فسروا
بالامكان ما هو كيفية نسبة كون شيء ما ذلك الشيء
وزعموا ان من الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام
وليس في البسيط شيء يمكن كونه اياه ممكنا وعلى
هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو
المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط وغيره
ومن الاجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب الا بالعرض
ومثل ذلك الصيرورة متصورة في البسيط ونفيه
عدم تحقق هذا الامكان في البسيط مم اذ السواد
اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا
اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا يكون السواد
سوادا اذ لا تناقض فيه قوله الا قول لا يخفى على المتامل
لا يخفى على المتامل انه ليس محصل توجيه القول

الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان لا حاجة
للفاعل في لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصل
كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج للجاعل
يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه للبعض بخلاف
البسيط فانه انما يحتاج للجاعل يجعله موجودا
فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما لوحنا اليه آنفا
وقد حققنا جلية الحال سالفا فتامل قوله والثاني
ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع اما فيه نظر
لانه حينئذ يكون كل من الاعدام بشرط التقدم على
سائر الاعدام علة تامة والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا الشرط
علة تامة فيصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام
بشرط سبقه على سائر اعدام الاجزاء علة تامة
في مرتبته بدون مداخلة سائر الاعدام وليس حال
وجود الاجزاء كذلك اي ليس وجود جزء بشرط
ما بدون مداخلة سائر الاجزاء جزء تامة في مرتبته

المراتب والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه
عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود
شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على المنع
ومن الاجمال ليورد عليه السؤال ثم فصل المقصود في
الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في
هذا المقام فليكن على ذكر منك قوله ثم ان كل
واحد من عدم الاجزاء انما يحتاج الى ذلك اذ ثبت
ان عدم الشيء المعين امر متشخص ودون ثباته
خرط القتاد لا يقال لو لم يكن متشخصا وكان
عدم المستند الى عدم احدى العلل غير العدم المستند
الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف لشخص آخر
من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة
اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده
وهو ظاهر الثاني كما اسلفناه ان عدم كل واحد
من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم
المعلول بل علته انتفاء احد علل الوجود بل انتفاء

علته التامة المستلزم لانتفاء احد العلل فتذكر قوله
الا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين اه اما علمت التوافق
بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزء
وما هو جزء ليس جنسا فلا شيء عندك بهذا النقض
ولم يحتج لهذا التكلف مع ما فيه من المناقشة التي
لا تخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية
المفرقة التي يفرضها العقل في البسائط كاللونية
في السواد مثلا غير متميزة في الوجود الخارجي كما صرح
به الشيخ فيما نقلته سابقا فاما الجزء العقلي مطلقا
لا يتقدم في الوجودين قلت لا تركيب هناك حقيقة
فان ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل و
يشبه ان اطلاق التركيب عليه وعلى جزءه على سبيل
الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة
وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك و
قد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام
اخترنا المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة المعدة

كما ذكره

كما ذكره الشيخ لان المعد يوجد شيء في الخارج ربما تقدم
بالوجود الذهني لجواز كونه موجودا ذهنيا معدا لموجود
خارجي وكذا الكلام في العكس ثم اما ما هو جزء للشيء
يجب وجوده ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان يتقدم
في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له يجب وجوده
الخارجي فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء
على الكل في الوجود الذي هو جزء يجب هو وجود
الكل ولا يجب في المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء
في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا ان معد وجود
شيء في الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب
الذهن قوله وبهذا المعنى ان قوله خاصة مساوية
للجزء لا يقال الملزومات بالنسبة الى لوازمها بحسب
المهية كذلك لانا نقول لوازم المهية وجد اللازم
فالاربعة على تقدير وجودها في الخارج متصفة في
الخارج بالزوجية ولا يلزم وجود الزوجية في الخارج
فان قلت فعلى هذا التوجيه ينتقض بلوازم المهية

لا ينفك عن المهية بمعنى ان المهية
حيث وجدت كانت متصفة لا
بمعنى انها حيث وجدت المهية صح

فان النسبة اذا كانت موجودة في الخارج كان طرفاها
موجودين فيه واذا كانت موجودة في الذهن كان
طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة
هو وجوب التقدم بحسب الوجودين على الوجه المذكور بالنظر
الى الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد وجوب التقدم
بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من اقسام
الكلية للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من
اقسام الكلية وتحققه في افراد قسم من الاقسام
لا يقدح في ذلك نظير ذلك الى ما يقال ان انعكاس السالبة
الكلية مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في
ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية
كقولنا كل انسان ناطق ولا يخفى عليك ان طرفي
النسبة ليس قسما من اقسام الكلية للعلة بل هو
فرد من احد تلك الاقسام وهو الشرط فتامل قوله
وجزء الثاني ان تقدم بحسب الوجود الخارجي يحسب
لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه آنفا

بمعنى

بمعنى انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما
فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون
لم يكن متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء فان
الصور تحتاج الى تلك المواد في تحققها من غير عكس فيه نظر لان
الحال المحتاج الى المحل من غير عكس عرض عندهم
فالصواب ان يقال ان المواد تحتاج الى تلك
الصور في تحصلها النوعي المعدني او النباتي
مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق مع ما فيه وح
لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثالا للاحتياج
ليس جانب من احد الجهتين الاجتماعية التي عرض .
قوله وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب
الماهية من اجزائها بان ما هو جزء حقيقة ليس
بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق
المحمولة على الاجزاء مسامحة نظرا الى الاتحاد بين الجزء و
المحمول بالذات وان اختلفا بنحو التعقل و
الاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركيب العقلي كما

بعض

سبق تفصيله فان قلت ما الذى تختاره من احتمالات
الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعنى المادة والصورة
موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على
المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد
هو وجود الكل فيحملان عليه فان قلت فيلزم
وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحذور اللازم
من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الاجزاء او
قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس المأخوذ
بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا تغاير الفصل لا
فى الذهن ولا فى الخارج فان الحيوان لا بشرط
شئ مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه
من حيث انه بعينه يحصله لا من حيث انه امر آخر يحصل
منهما ثالث وعن هذا قال فى الشفاء لو كان الجسمية
التى بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذى بمعنى
المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود

ملك

تلك الجسمية فى هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير
وفى العقل ايضا الحكم هذا فان العقل لا يمكنه ان
يضع فى شئ من الاشياء للجسمية التى هى طبيعة
الجنس وجودا يحصل هو اولا وينضم اليه شئ آخر
حتى يحدث الحيوان النوع فى العقل فانه لو فعل
ذلك كان ذلك المعنى الذى للجنس فى العقل غير
محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه فى العقل
ايضا بل انما يحدث للشئ الذى هو النوع طبيعة
الجنسية فى الوجود وفى العقل معا اذا احدث النوع
بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس
مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزء من الجهة التى اومانا
اليها انتهى اقول فالوحدة انما يعرضهما من حيث الوحدة
لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك بوجه الصورة
الجسمية الواحدة يعرض للهيولى التى هى معروض
للانفصال اعنى الصورتين لا من حيث انها متكثرة
بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود

وكثرتها كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها فتأمل
قوله وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا
في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان
يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية
لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان
الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار
وجودها في الذهن صور المفهومات متعددة ضرورة
وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة
فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على
امور واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في تلك
الاجزاء فيكون من القسم الثاني البتة وايضا لا
يكون القسم الاول الخارج من التقسيم بعين احتمال
الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور
المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة
في الوجود وليس في ذلك من الاحتمال الاول بل يجوز ان
يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع اتحادها بالماهية وان

كان

كان المراد اعم من المعنيين فلا يقابل بين القسم
الاول والثاني اذ يجوز ان يكون صور الامور متعددة
بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون
متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن
ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر
في القسم الثاني ان لا يكون صور الامور متعددة
بل الامر واحد وح يظهر التقابل لكن يبقى ان
القسم الثاني غير محتمل فتدبر ثم ان سيد المحققين
قدس سره حصر الاحتمالات في الثلث بما خلا الثالث
في كلام الش ولم يعين الاحتمال الثاني من القسمين
وذكر اولا ما هو الثالث في كلام الش واورد عليه
الرد المذكور ولم يدخله في الاحتمالات لانه عنده
اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن المبحث اعني
الاجزاء كما يظهر من الرد قوله اقول ويستفاد منه
التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة
فان معنى الابيض والاسود ونظايرهما ما يعبر عنه بالفارسية

وفي بعض النسخ ذكره بطلان
الثالث وتعين رجوع
الاحتمال الثاني فتدبر

ببياض وسواد وأمثالهما ولا مدخل في مفهوم الموصوف
لا عاماً ولا خاصاً إذ لو دخل في مفهوم الأبيض مثلاً
الشيء كان معنى قولك الثوب الأبيض الثوب الشيء
الأبيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه
الثوب الثوب الأبيض وكلاهما معلوم الانتفاء
بل معنى المشتق هو معنى الناعت وحده ثم العقل
يحكم إما بديهة أو بالبرهان بأن بعضاً من تلك
المعاني لا يوجد إلا بأن يكون تابعاً لحقيقة أخرى
مغايرة لها فسمى ما يغايرها الجزء منها وتسميته بالعرض و
بعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم أن
يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود وبهذا كان
العقل لا يحكم بالنظر الأول على أن الخشب مثلاً نابت
لغيره ثم إذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى
حكم بأن هناك شيئاً صار خشباً بالعرض ومن هاهنا
يظهر أن الأعراض هي المشتقات وما في حكمها كما
سيجيء التلويح إليه ولذلك انحسم النزاع بعد تصور

يوضحها

يوضحها بالكنه في عرضية كالأنواع من الألوان فإن كنهها
عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض الحكماء في عرضيته
ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع
فإن عاقلاً لا يشك في أن التلون بالمعنى الذي أخذوه
ليس جوهراً قائماً بذاته فإن قلت هذا الخلاف ما
أطبق عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ الرئيس في الشفاء أو بل
قلت وقد سلف منا أنه وإن كان خلاف ظاهر ما
الشيخ والمتأخرين لكنه تم على المعلمين وعظماء [illegible]
تشاهد عليه ولسنا ممن يؤمن بما بين دفتي الشفاء
بل انتصب لذلك الأقوام وكل ميسر لما خلق له قوله و
هذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة إلخ لا يخفى أن
أصحاب هذا القول يقولون بوجود الكلي الطبيعي فتلك
الأجزاء غير موجودة عندهم فلا يكون عين المركب في
الخارج ومتحداً معه في الجعل إلا بتأويل وهو أن وجود
الشخص منسوب إليها بالعرض فهناك وجود واحد هو
للشخص بالذات ولها بالعرض ومع ذلك صحة الحمل

باعتبار وجودهما الاتحاد قوله ولا اشكال فيه الا انه يشكل بل
فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازيا
من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة
بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجية مع قوام الامر
الخارجي منتزعة عنه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء
مجرد اصطلاح وان يكون العقل لا ينال الموجود المعروض
الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون
وجود الامر الخارجي في العقل مجازا اي وجود ما انتزع
منه وان يكون تلك الذات البسيطة المشخصة محمولة
عنها منتزعة من الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد
مر تفصيل بعض ما فيه قوله والا يلزم اندراج
المتساوية في المتباينة او بالعكس اي اندراجهما في
المتداخلة بان يقال اعتبار العموم والخصوص
وجوداً قسم اعتبار ما عدا ما وهو الشي الذي
منشأ التداخل والقسم الاخر اعتبار ما عدا ما وجوداً
منشأ التباين لكن لما كان النظر الى اعتبارهما

منشأ التداخل واعتبار ما عدا ما منشأ التباين لم يلتفت
اليه انتهى قوله وقد يوجد مواد الخ علمت ان الفصل
باعتبار التحصل صورة وسيشير اليه المص فقد سلك
ههنا طريقة الاكتفاء قوله مع ان الانسب كان
تقديمهما لان التداخل وجودي والتباين رفعه
قوله يعني منع الخلو قيد بذلك اذ مفاد هذه العبارة
منع الخلو فقط وان كان في الواقع منهما منع
الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور قوله وايضا لو
تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الخ اي ان قيل
الدليل على ما يقرره كجزء الجوهر جنسا لما تحته فانه
يلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من
الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان قلنا
يجري مثله لان الحيوان نوع لما تحته فما هو
جوابه ههنا فهو جوابنا هناك قوله او قلنا انها لا
يمتاز بنفسها اصلا هذا الخفيف لان ذاتها
لو وجدا ذات ما يائي عزه وان كان كل من

الجزئين ايضاً كذلك فكيف يقال انهما لا يمتاز بنفسها
قوله وأما اذا ثبت وجود ذلك تلك المهية الخ هذا
الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها ح
من جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار
اجزاء المهية في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا
يكون تمام المشترك والدليل مشعر بان يكون كل منهما
تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يحصل التقريب
قوله والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر الخ هذا
المنع لا يقدح في اصل الدعوى وهي ان اما جنس لم
لا فصل لان المهية ح لا يكون لها فصل وان
اخذ بالمقدمة الماخوذة في الدليل وهي ان المهية
اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة
من جنس وفصل والذي يقدر المعلل هو القدح في
جنسية احدهما لا في فصليته فتدبر قوله كيف و
هو صادق على ذلك الجزء ايضاً الخ القائل ان يقول
المعتبر في الفصل ان يميز المهية عن غيرها بدخوله في

قوامها

قوامها لا في قوام غيرها فتكون تلك المهية اذا اعتبرت
من ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من المهيات و
هذا القدر يكفي في تحصيل المهية وان فرض وجود
الفصل من غيرها بطريق العروض فان ذلك لا
يقدح في تحصلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل
الا يرى ان عروض فصل المهية لغيرها لا يقدح
في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك
اعتبار الذاتية جزءاً للفصل قوله مشاركة المهية
احد اجزائها الخ كيف ولو اوجب ذلك كونه جنساً
لانحصر جزء المهية في الجنس فان الناطق مثلا
تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه
القياس قوله فاما ان يكون بينهما عموم وخصوص
مطلق الخ هذا بيان من المحشي لا دليل على المدعى
كما سيجيء للبعض الاوهام قوله من الاعتراض
المذكور باق بحاله وليس كذلك فان حاصل هذا
التقرير ان الجنس لم يتحصل بالفصل وحده

ارتفع ابهامه به لزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان
الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو من محصله اى
رافع ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنها و
ظاهر ان سياقه دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في
معنى التحصل انه رفع الابهام او تحقق النوع لا يجري
على هذا التقرير اصلا لانه تعين فيه ان المقصود رفع الابهام
وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم
تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو خارج
عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التعرض
لهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهة الملازمة
التي ادعيت ههنا من رفع الابهام بالفصل وحده
وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان
قبلت المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده
القايل نفسه على هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث
صرح بان هذا التقرير انما يتم في المتباينين و
بداهته بانه لا يتم في غيرهما سواء كانا اعم واخص

مطلقا او من وجه وقوله اما اذا كان احدهما اشد
ابهاما فيشمل هذه الصور اذ فيها كل من واحد منهما اشد
ابهاما من جهة عمومه وقد كتب هذا الاشعار بقوله كان
يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون ولما
تقرر من اولى فنبين على ما قرره من انه لا دخل لما
هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع
لو توجه انما يتوجه على المقدمة المبتني عليها لا لما
ذكره فتبين ان كلام هذا القايل ليس في مرتبة
اصل الدليل كما زعمه قوله فانهما على هذا التقدير
اى على تقدير كونهما جنسين بان لا يكون بين الانسان
والملك مشترك ذاتي سوى الناطق يكونان جنسين
لا فصل له سواهما فان هذا التقدير شاركه لكن
الجنس في مرتبة مثل الحيوان والناطق على تقدير
اشتراكه لا لمجرد ما يتبادر من اشتراك الناطق
بين الانسان والملك فافهم قوله ويرد عليهما انه
لا يلزم من كونه اذا كان اعم من وجه عروض النوع الآخر

كان غير داخل الا في قوام تلك المهية كان مساوياً
للجزء الآخر من حيث الصدق الذاتي وان لم يكن
مساوياً له في مطلق الصدق ولعل مرادهم بأعم
الذاتيات الأعم من حيث الصدق الذاتي أو
العموم بطريق العروض لا يخرج الى تمييز ذاتي ألا
يرى أن عروض العارض نفسه لغيره لا يوجب التمييز
فصلا عن عروض جزئه فما ذكره داخل في المعنى المراد
من المساوي ههنا فيندفع الايراد فتأمل قوله
لا يجب من المطابقة بين المثال والممثل لأن
الممثل هو ان في كل من الجنس والفصل عقلياً وطبيعياً
ومنطقياً وهذا المثال للكلي العقلي والطبيعي والمنطقي
قوله فلا يكون الفصل محصلا له ان اراد بالتحصيل
رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار الفصل
في نفسه الى الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل
ولا دور فيه وكذا ان اراد به تحصله نوعا لجواز ان
يفتقر تحصل النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر الفصل

الى الجنس

الى الجنس كما أن الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة ثم
يفتقر احديهما الى الأخرى قوله بل نقول لو كان
الجسم او شيء من اجزائه الخ فيه نظر لأنه اذا لم يكن
المجموع تمام المشترك وكان مختصا بالمهية كان
فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتي يكون
كذلك قوله وايضا لزم اعتبار جزء واحد للمهية
مرتين الى آخره لا بد لابطاله من بيان فان دعوى بطلانه
ممنوعة قوله ولا شيء من الجنس من اجزائه بداخل
في الفصل على ما تبين لم يتبين كما عرفت نكتته لما تبين
أن التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له
مادة وصورة وأن الجنس هو المادة المأخوذة
لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك سهل تقرير
المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع
جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد
الفصل القريب كامتناع هيوليين وصورتين
في مرتبة ومثل امتناع تركب المهية من اجزاء غير متناهية

لا عن ذلك قال في الهيات الشفاء واما العلة الصورية
فيفهم تناهيها كما قيل في المنطق وكما علم من تناهي
الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي
وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة
تقع فيها على نحو الخصوص من العموم دون الخصوص
يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد
علم تناهيه قوله وفيه نظر لما سبق من ان الاجزاء العقلية
قد مر الكلام عليه قوله ولو سلم فذلك الشيء ح
لا يخفى ان الشخص قد يتغير في كمه وكيفه واينه و
كذا في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون
الاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة
نحو وجوده الخاص به قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته
هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته
ووجوده المنفرد له كلها واحد نعم هذه الاعراض
مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها
التشخص فلذلك قد يشتبه علينا الشخص عند تبدل

الاعراض او تشابهها قوله ولو سلم فلا نم تماثل
التشخصات لكن لم يمتنع تشابه الامثال لان
تشابهها في كونها وجودية او عدمية بحيث كونها
عدم شيء ما بعينه لا يقبل المنع والكلام بعد
تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لآخر فافهم
قوله وكل موجود سواء كان الخ لا ينتقض
بالكليات الموجودة في الذهن فان لها تشخصات
من حيث انها صور شخصية في نفس شخصية و
ان كانت كلية من حيثية اخرى قوله لان المحال
في الشخص لافتقاره اليه الخ لا يتم هذا في الحال
الجوهري فانه متقدم على المحل عندهم بحسب
الوجود قوله اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في
جنسها الخ فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما
يحل فيها بتعدد المواد المنحصر نوع كل منها في
شخص فيتعدد ما يحل فيها لا لتعدد المادة
وتعددها لا الى نهايتها ولا محذور فيه ومن لا والان

يقال لكون نوع مادة كل شخص منحصرا في شخصها خلاف
مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية مشاركة
في الهيولى قوله تعلل باعراض يلحقها اقول هذا
ينافي ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن استناد
التشخص الى ما يحل في الشخص كما لا يخفى وكيف يكون
علة التشخص لا يجوز ان يكون حالا في المتشخص
ولا مباينا فعلية المادة المتشخصة بما يحل فيه
وهل هذا الا صريح التناقض ثم اقول الاولى في
الجواب ان يقال المادة لا تتكثر بذاتها بل انما
تتكثر بعوارضها وتكثر تلك العوارض مستندة الى
الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من
تلك الاعراض القائمة بها متشخص بفرد من الافراد
فتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في
المادة لا الحالة في نفسها وليست من اعراض
مشخصة للمادة فيندفع التدافع المذكور ولا يرد
ما اورده صاحب المواقف وانت تعلم انه لا يصح

توجيه

توجيه كلام المتن بذلك لتصريحه بعدم تشخص المادة
بالاعراض الحالة الا ان يتكلف ان المراد انها
لوازم تشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا
ولا يخفى عدم ملائمته لان المبحث هو المشخص
الحقيقي فتأمل قوله ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك اه اي في المبحث المذكور وهو عطف
على جملة قوله فلو تم هذا تم ذلك لا على الجزاء لفساد
المعنى وفي بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك ومآل واحد وهو انه لا يرد هنا
اعتراض غير ما ذكر في ذلك المبحث قوله ولا يمكنهم
تعميم المادة اه يمكن ان يقال انهم اثبتوا على
زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا
مقوما لمحله وسموه بهذا الجوهر وهو شايع ولم يدعوا
امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين يحل
احدهما في الآخر ولا يهمهم ذلك ولو وجد فلا مانع
من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة و

ان لم يدخل المركب في الجسم فينبغي الكلام في حصر المركب في
الجسم فتأمل قوله فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي اه لا يخفى انه خلاف ما حكم به البديهة على انا
نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه
فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد
الآخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو
اختص الطاير الولود بشخص فنقول يمكن فرض
صدق الطاير على جميع افراد الولود وهذا الفرض
يتضمن فرض صدق الطاير الولود على تلك
الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع
افراد الطاير لا يقال فرض صدقه على ذوات
افراد الولود لا عليها بشرط كونها ولودا فلا يتضمن
فرض اشتراك مجموع الطاير والولود بينها لانا
نقول انما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض
صدقه على كل شيء بان اعتبار احدا لا يرى ان
في ليس بل ليس في الافراد الفرضية اه فتأمل

قوله

قوله فان قيل فعلى ما ذكرتم اي من ان تقييد الكلي
بالكلي لا يفيد الجزئية قوله فيلزم عند تعقل التشخص
ان يتعقل اشخاص غير متناهية اه فيه منع الملازمة
نظرا قوله ولا ان يقال لو كان لكل شيء
مهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم انتهائها
الى ما هو جزئي بذاته ويظهر ذلك بان يفرض سلسلة غير
متناهية من المفهومات المتصادقة وكل واحد منها المتصادقة
كلي والفرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية
فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كليا قوله
لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي اه فيه بحث لان
اللازم من تشخص كل منها بذات الآخر ان يكون
كل منها علة لتشخص الآخر ولا يلزم منه ان يكون
تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون وجود
كل منها مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه
الا ان يثبت ان التشخص متقدم بالذات
على الوجود او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي اه

والعوارض حيث قال الانسان ليس من حيث هو انسان

واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث هو كثير موجودا ولا معدوما

بهذا المعنى على قياس ما يقررنا كذا بل هو بهذا الاعتبار كثير

فقط وان اراد انه في الواقع موجود فهو في الواقع ايضا

واحد اذ كل شئ فله وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع

الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات

فالكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع بل هو من حيثية اخرى

معروض الوحدة والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه

موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود و

ليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة

والوحدة وفيه نظر لان المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعهما

لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكروه من امتناع

تعاقب الوحدة والكثرة على موضوع واحد على تقدير

تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما ستذكره

وجوابه ان المنافاة تستلزم مغايرة ما يتصف بهما

في زمان واحد وبذلك يتم الغرض ويمكن الجواب

اصل السؤال بان يقال المراد من القضية الحقيقية

الممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده و

لا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما

وبهذا يندفع ما يتراءى من ان الدليل لا يدل على

مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل

له لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار

فالكثير الذي لا يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ محصل

الدليل ان الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها

لكن لا تبقى المنافاة بحفظ العبارة فان الكثير

بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا

فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه

بوجود فتأمل قوله والحكماء لما ذهبوا يعني انهم

لما نازعوا في عدم كفاية التفويض اعدامها بالكلية

وان نازعوا في بقاء الجسم بكلا جزئيه والقدر

الضروري المتفق عليه من العقلاء والمتنازع

هو عدم انتفائه بالكلية واتحاد مياه الكيزان مع

مباه الجزء اما من حيث الهوية او من حيث المادة وان
اختلفوا في تعيين احد الامرين فهذا الكلام كانه
جواب لسوال يستشم ههنا وتقريره انه لما ذهب
الحكماء الى ان الجسم ينعدم بالتفريق لزم ان
يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية فذهبوا الى انهم
يثبتون هيولى باقية في الحالين ويجعلونها موضوع
الوحدة والكثرة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية
وانت تعلم ان الوحدة الزائدة انما هي بالذات
وحدة الصورة وقد زال وجود تلك الصورة بزوالها
على مذهب الحكماء وانما بقي المادة التي يذهب اليها
تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود
لم يلزم محذور بناء على اصلهم لان ما زال وحدته
بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو موجود من
تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة عين
الوجود وسيجي ما يتحقق تحقيق ذلك قوله و
لا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ فيه بحث لجواز

لها

كونهما بديهيتين بالكنه كسبيتين بوجه ما فيعرفان
تعريفا حقيقيا وايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر
لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله
طريق غير النظر فيختار الطالب طريق النظر
فيعرفه وايضا ان هذا الحصر اضافي بالنسبة الى
التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة ههنا حصوله
في العقول من غير كسب كما يقال في الوجود ونحوه من
اوائل التصورات فيندفع الثاني فتأمل قوله
وفيه نظر لانه قد يرتسم في الذهن صور كثيرة وقد
ذكر الحكماء ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي
الذي لا كثرة فيه وانه التعقل المستفاد من المبادي
العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها نفس
بمعونة القوى البدنية وعلى هذا يصح كون الوحدة
اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا
يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على
كون الكثرة اعرف عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الواحد

[illegible]

يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد مع اشتماله
على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الا ان الصورة المعبرة
بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او حدود
معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع مقدارها
وما يختص به من اللواحق المادية قوله وهما يعرضان
للموجودات في الخارج ان اراد انهما من العوارض
الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان الموجودات
الخارجية تتصف بهما باعتبار وجودها في العقل
فذلك لا ينافي كونهما من المعقولات الثانية والتحقيق
ان زيدا الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا
حصل عند العقل لم ينطبق على كثيرين فان اريد
بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي
الخاصة وان اريد بها عدم الانطباق على ما هو شأنه
بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي من لواحق
الوجود الذهني فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى
الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة ونظائرهما قوله

يحتمل

لان

لان حملها ان الوحدة على موضوع الكثرة لا بدا على تقدير
تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
لها لا في غيرهما فان الواحد بالجنس او الموضوع مثلا
قد يتكثر فيهما مع بقاء ذاته قوله بل الجواب انه قد يكون
واحدا بالشخص اما قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفا واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب
على موضوع واحد واشتراكهما في موضوع حتى يكون
الموضوع الذي هو علة لامر ما يلزمه لا محالة يمكن
ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك في
ان كان العلية والمعلولية من المضاف قوله
اقول هذا دليل آخر برأسه وفيه مناقشة تندفع بان
الدليل المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة والكثرة على
امر واحد بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض تعاقبهما
اصلا قوله وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان
اقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية
المقابلة للوحدة الشخصية فيه مثلا لا يمكن فيه فرض

ان لا

كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان
كليًا وانما الشخص الواحد بالاتصال لا يمكن
فرض زوال وحدته الشخصية وعروض الكثرة
المقابلة لها اياه بان يفرض كونه ذلك الماء اشخاصا
كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة
الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان متصلا
فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان
لا يستلزم كون زيد كليًا وانما يلزم لو امكن فرض
كون كل من تلك الاشخاص زيدًا وهو غير لازم من هذا
الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة
السابقة بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم
منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا
كل واحد منها وكذا في صورة الماء فاذا فرض عروض
الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان
ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها قلت

الوحدة

الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده دون
اجزائه ومن البين ان معروض تلك الوحدة
اعني الشخص لا يمكن ان يفرض معروضا للكثرة
المقابلة لها والا لكان كليًا والماء المنقسم الى
المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال
والانفصال وانما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء
لا في انقسامه الى الجزئيات والكثرة المقابلة
للوحدة الشخصية هي الانقسام الى الجزئيات لا
الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان
فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة
الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية
اياه ثم فح نقول قولك وان كانت الاشياء
المتعددة الى الكلام هذا القائل مبني على مذهب
المشائين فانهم يدعون البداهة في ان
المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد

الذی کان قبل التفریق وقوله او الّا ان جمیع المیاه التی
فی الکیزان المتعددة فی کوز واحد اعدام ما لها بالکلیة
واتحاد الماء الآخر کتم العدم والضرورة تقتضی
ببطلانه مدفوع عندهم بان المستحیل هو انعدام
الشیء بالکلیة بحیث لا یبقی قابله لا انعدام
عن قابل والضرورة انما تقضی بان ذلک الالم ینعدم
بکلیته بذلک المعنی المذکور لانه باق بعینه بل عندهم
الحکم بانه هو هو بعینه بدیهة الوهم لا بدیهة العقل و
دعوی البداهة من الطرفین قائمة ولا یراد علیه
بمثل هذا من اشتهاره وقد اورد بعض المحصلین
لیس له کثیر شان او عده من القابل لتحقیق
هذا المبحث علی المنقول من قواعدهم قوله اقول هذا
مع ابتنائه علی اثبات الهیولی اه قد عرفت ان بناء
هذا علی هذا المذهب وادعاء البداهة فی المقدمة
المبنی علیه ومنع البداهة مشهور وللناس فی
اذواقهم ومشاربهم اختلاف ولا یجدی البحث

اذا انتهی

اذا انتهی الکلام من الطرفین الی دعوی البداهة ولم
یبق للطرفین متنزع فی کتمان من الاستدلال فلا
حزنیة فی ایراد مثل هذا السؤال قوله لانا نقول
هی شبهة نشأها الاشتراک اللفظی اه ان الحکماء
لما ادعوا البداهة فی ان الجسم الواحد لا یصیر کثیرا
مع بقاء هویته اورد علیهم النقض بالهیولی التی
بثبوتها فانها باقیة عندهم فی حال الوحدة و
الکثرة فاجیب عنه من قبلهم بان الهیولی التی یثبتها
~~فانها باقیة عندهم فی حال الوحدة لیست~~ متصفة
فی ذاتها بالوحدة والکثرة حتی یلزم زوال
احدیهما فعندهم ان البرهان دل علی وجود موجود
هو لا واحد ولا کثیر فی ذاته بل اتصافه بکل منهما
بالعرض لکن نعلم بالبدیهة ان الجسم لیس
کذلک بل هو متصف فی ذاته بالوحدة والکثرة
یزول بزوال وحدته وکثرته فهذا الکلام دفع
للنقض فلا یتوجه المنع علیه هذا والتحقیق ان

الشيء لا يكون في ذاته محتملا لوحدته وكثرته فان
هوية كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون هويته
نفسه متعددا وقد نقل سالفا عن الفارابي ما يلحق
في تحقيق ذلك مع ما سبق في تعاقب الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها فالهيولى في حال من الاحوال تحفظ
بوحدتها التي هي هويتها وتلك الوحدة لازمة
لها نعم هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها
بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا بما يتبعها من
الوحدة الاتصالية والكثرة التي يقابلها قوله
اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا تعقلنا لا
مفهومهما الى هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في
التصديق بامتناع اجتماعهما في موضوع واحد
لا يدل على ان تقابلهما بالذات اذا انتفاء الواسطة
في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت
فيجوز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا الى اللوازم
لا ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات

ثم ان

ثم ان الشارح لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ
وغيره من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس
التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد لان
الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم
ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على نفسه ان الضد
انما يبطل الضد بان يحل في موضوعه والوحدة
ايضا تبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها فاجاب
بان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل
الكثرة لذاتها بطلانا اوليا البتة بل يعرض
لوحداتها ان تبطل اولا ثم يعرض لها ان
يبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت
الكثرة فليس يبطلها بالقصد الاول بل انما
تبطل الوحدات التي للكثرة فيلزمه بطلان الكثرة
فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها
ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان الواحد

ان

يعرض لها بسبب يبطل وذلك ببطلان سطوع فإن كان
لأجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب أن تكون
الوحدة ضد الكثرة فالأولى أن تكون الوحدة ضدا
للوحدة على أن الوحدة لا يبطل الكثرة ابطال الحرارة الوحدة
للبرودة لأن الوحدة الطارية انما تبطل الوحدة
الأولى لا انها ليس بعينه موضوع الوحدة الأخرى بل الأولى
أن تطلق انه جزء موضوعه أقول وما قيل أن الوحدة
الطارية على موضوع الكثرة يبطلها بالذات لأن
انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لا انه يلزم منه انتفاء
الكل مردود بأن وجود الكل والجزء متغاير لا
ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة أن تمايز الاعدام
هو بتمايز ملكاتها ولا تثبت للعدم نحو من الحصة
حتى يقال أن عدم الجزء والكل متغاير أن يجب
المفهوم متحد أن يجب بالصدق عليه قال وأيضا ليس
موضوع الكثرة والوحدة واحدا وهو شرط المتضادين
أن يكون لها موضوع واحد بالعدد وليس الوحدة

بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع
واحد بالنوع فكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا
بالعدد قال فقد ظهر بأن أن التقابل بين الوحدة
والكثرة ليس تقابل التضاد أقول رد على الدليل الأخير
بأنه من أن امتناع التعاقب على موضوع واحد انما
في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم أبطل
كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب و
الايجاب بمثل ما ذكره الشيخ والعجب أنه ذكر في الشرح
القديم الدليل الأول ولم يتعرض الشيخ وجزم
بأن التقابل بينهما تقابل التضاد قوله لامتناع
تقوم الشيء بعدمه ضرورة أن الشيء لا يكون عين
اعدامه ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر قوله
لامتناع تقوم الشيء بعدمه ضرورة أن عدم الشيء
لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين فرد
منه مع شيء آخر وبما قررنا لا يتوجه على أن موضوع
الوحدة والكثرة متغاير أن لو قدم أحدهما الخ

مع كونه عدماً لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد
قوله وبما يقال من ان الضد لا يقوم الضد هم
قد عرفت انه ليس عندهم في نفي التضاد التقويم
بل انما نقل اتفاقاً نعم ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي
في المتضادين ان يكون الموضوع واحداً اتفاقاً بل
عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع
متنافية متباعدة ليس من شانهما احدهما ان يتقوم
بالآخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اولياً
وقد اراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما
تكون بينهما غاية البعد والخلاف كما يشير به العبارة و
لا يخفى ان غاية البعد يابى تقوم احدهما بالآخر
الا يرى ان الحلقة ليس غاية البعد عن السواد ولا
عن البياض بقي ان في سوق كلام الشيخ ههنا
تشويشاً فان بعض مقدماته انما يلائم نفي
التضاد الحقيقي لا المشهوري فلا يكفي ذلك في
الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقاً وكذا البعض

عباراته

لتضاد
عباراته مشعر بحصر التقابل في الاربعة التي احدها
المشروط بغاية البعد والخلاف كما يتحقق تحقيقه انشاء الله
تعالى قوله اذ المدبر هو النفس والملك لا يقال
التدبير لا يحمل على النفس والملك بهو هو بل بهو
ذو ويحمل على النسبتين ايضاً كذلك فلا فرق و
لكن اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة في عرف
اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يجدي لان الحكم
عرفاً باللغة في المطالب العقلية غير مستقيم لانا نقول
جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس و
الملك دون النسبتين واعلم انه جعل الشيخ في
الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات
وصرح بان الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء
يقارن شيئاً آخر انه هو الآخر وانهما واحد و
ذلك بان يكون احدهما موضوعاً والآخر محمولاً عرضياً
كقولنا ان زيداً وابن عبد الله واحد وان زيداً و
الطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان

الطبيب وابن عبد الله واحد أي عرض لهما ان كان شيء
واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعا للمحمول واحد
عرضي كعرض لنا القطن والثلج واحد اي في البياض
اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد وقد جعل
الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة
والواحد بالعدد اقسام الواحد بالذات وصرح بان
وحدة النسبتين بالذات وحدة والتعبير بهما بالعرض
ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المص ثم يرد على كلام
الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان لمهيتهما او لما في
حد ذاتيهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية
او الفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد
بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض وعلى
الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام
الواحد بالذات لا يقال لعله اراد بالواحد المحمول
العرضي الذي هو من اقسام الواحد بالعرض المحمول
المحمول عن النسبة كما اشار اليه في آخر الفصل حيث

قال

قال وانما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة
اخرى واحدة لا تفاوت بينها في المعنى فاما ان يكون
اتفاقها في نسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع
واما في محمول لانا نقول لم يكتف باخراج الواحد
بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات بحكم الاطلاق تحته
على انه يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلناه آنفا فليتأمل قوله لم يقل المص
كان هناك سواد او بياض فان وصف الموضوعية
والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض
فلا وجه لتخصيصهما من بينها قوله ولم يعاندا لكون
هناك بعضا ان في صورة عرض جهة الوحدة لجهة الكثرة
يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للمعط او العنادية
ولا يخفى [illegible] انه لان تحققهما ليس في مادة واحدة
من جهة واحدة فيتحقق العناد اذ لا يتحقق في كل
مادة الا واحد منهما نظرا ذلك قوله لكن يتحقق في الصلوة

أما الوضوء وأما التيمم فإن تحقق كل منهما لما كان في
مادة أخرى صح العناد فتأمل قوله فيه نظر لأن
مفهوم عدم الانقسام إن أراد أن الوحدة الشخصية
فرد من أفراد ذلك المفهوم فلا يكون هو بعينه الوحدة
الشخصية وإلا لكون الإضافة بيانية إنما يقتضي
صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير لأنه
هي فرد من أفراد عدم الانقسام فلا يصدق عليها
أنها مجرد عدم الانقسام لأنا نقول المراد بالمجرد
ههنا نفس الماهية التي هي معروضة لعدم الانقسام
وذلك لا ينافي اشتماله على المختص قوله ويفهم
قوله أما إن لا يكون إلخ قد عرفت اندفاعه فإن كون
الإضافة بيانية لا يقتضي انتفاء العموم والخصوص
قوله من غير أن يقال وحدة النقطة إلخ أقول إن
مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى
كلامه أن الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما إما أن
يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي

يخفى ضعفه لأن م

اى طبيعة

أي طبيعة وأما أن يعتبر من حيث ذاته أنه واحد بالعرض من
نقطة أو غيرها وهذا كما يقسم الكلي إلى المنطقي والطبيعي
وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم و
بذلك يندفع ما اعترض الشارح أن مفهوم الواحد واحد
من حيث الذات كثير من حيث الأفراد فهو غير داخل في
المقسم لأن كونه معروض الكثرة من حيث إنه جزئي
غير أن يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا
كما أن عروض الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن
أن يكون طبيعة الجزئي وكان ذلك قد عرفت فيما مضى
حقيقة الحال في ذلك وأمثاله فالحق أن الواحد الذي
ليس كثيرا وإن كان معروضا للكثرة من حيث الأفراد
فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق
العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما
تقرر نظائره مرارا فإن قلت المقسم هو معروض
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح
فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس المقسم

بهو مخصوص بل الاتحاد في الوجود او غيره من اقسام
الاتحاد وان كان المتبادر تخصيص بعض
وجوه الاتحاد فلا يقال ان المشهور المتعارف
فيه هو [illegible] وقد اشار بقوله على هذا النحو الى ان
اقسامه ليست بعينها اقسامه ولا عدم جواز
من الوحدة المحضة مع غير كثرة قوله بل كل مفهوم غير
فيه مفهوم آخر الا آخره التعرض لخصوصيته لما هو
لانه مما يتعلق به اغراض العلمية الكثيرة [illegible]
من الفوائد قوله وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة
الشخصية اي الحمل وان كان لا يجري في الوحدة
الشخصية من غير اعتبار جهة كثرة لكنه يجري فيها
مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك
فيندفع ذلك قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد اه لو قيل انما يلزم لو لم يتحدا اه لم
يتوجه الدفع الذي اورده اذ حاصله انهما يبقيان بصفة
الوحدة بعدما كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان

كثيرا هو بعينه صار واحدا اي ذاته لا باعتبار امر آخر هو
الوجود او غيره قوله وهذا التشخص الامتياز به احدهما
عن الآخر اه اقول للمانع ان يقول تميز احد الاثنين
عن الآخر كان لازما لاثنينية التشخص لا لذاته فاذا
زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان
امتياز كل من الوجودين بامر خاص كان لازما لتعددهما
وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتيهما بصفة
الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه
يندفع عنه الشكوك [illegible] هو ان يقال ان اتحد اي بقاء
الاثنينية لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية
فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهو خلاف
المفروض اي بارتفاع وصف الاثنينية وحصول الوحدة
فيهما فانهما صار الشيء الذي كان موصوفا بالكثرة
موصوفا بالوحدة وذلك محال لا نتكره بل نسره من بعض
الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا يحتمله و
ليس هذا هو الاتحاد الذي نحن فيه بل هو ان يصير الشيئان
بكلمة

وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع
لا حقيقية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا
بمنع الوحدة وفيها الها اما بزوال احد او تلك او كليهما
وليس بشيء من الصور لا تحاد الذي نحن بصدد
ابطاله وانحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين
بان يصير امثلا ب مع بقاء ا و ب معا كان يصير الجسم
ابيض مع بقاء الجسم ومن الابيض لا زوال صورة
الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا
فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين
بمكان الباقي هو من الموضوع للوحدة والكثرة معا
لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وهو
ذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تجريدها
بتلخيص اطرافها قوله التقوم بالوحدات راجع
يتميم فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها
يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وح يرجع الى
الوجه الثاني ويحتمل لم يتم بذلك ومن قرينة على كل

على كل

على كل حال يرجع الوحدات من كونها اجزاء بمعنى انها لو
بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان مرجحان
صدق المفهوم على بعض من الافراد لا يستلزم صدقه على
غيره كما في صور التشكيك واعلم ان هذا الحكم مع القول
باشتمال العدد على الجزء الصوري ظ لا استر به
اما مع نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد ح محض
الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات في
العدد بعينه دخول الاعداد قوله وهكذا كل نوع اذا
زيد عليه الخ هذا لا يلايم ما سبق من انفكاك عدم تركب
العدد من اعداد وعبارة المص لا يابى عن ح
الجمل على الزيادة على الوحدات بل ظاهرة فيه لانه
جعل المزيد عليه اولا الوحدة فالظ ان تزايد الواحد
واحد يكون على الوحدات سابقة وينبغي ان يشمع
ان يقول الوحدات كل نوع اذا زيد عليها واحد
قوله اقول ان من الاضافتين من الاول والثاني
الخ لا يخفى ان الاضافتين اليهما الا انه من الخ

بحث المتقابلين

يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة له الا في العبارة
فقط قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان اي الا نظير
الى اطلاق الاجتماع على المقارنة في الرتبة مطلقا
او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية
مجاز بحسب الاصطلاح قوله اما اولا فلانه يجوز ان
يكون احد العدميين اي لو ارادوا يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا كعدم ذلك الآخر عنه فان العدم المضاف
اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي
من حيث ان المضاف سلبه انتفى ذلك كما عرفت في الغاية
تجري في اصل التقسيم وان لم يلائم ما ذكره الشيخ
الاصفهاني رحمه الله قوله وعلى تقدير عدم الاضافة
يمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس
بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل
بالذات اذ المراد بامتناع الاجتماع المأخوذ في تعريف
التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع
الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما

المتقابلين

المتقابلين في الذات قوله كعدم القيام بها بالنفس و
عدم القيام بالغير اقول لا معنى للقيام بها بالنفس الا
سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للشيء قيام
حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا الى الآخر فيجب المنع
وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا الا يصح قول الامام
وهما هو الذي تخلص من كلام الشيخ ان الضد الذي
يستعمل في قاطيغورياس غير الضد الذي يستعمل
في سائر المواضع الذي كالعلوم قال في منطق
الشفاء فليفهم الان على الوجه الذي ينبغي ان
يفهم عليه بالاصطلاح الذي في قاطيغورياس و
هو غير المصطلح عليه في العلوم ومن تجشم ان يجمع
بين الامرين فقد عنى نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس
هكذا المتقابلان اما ان يكون هيئتهما معقولة
بالقياس الى الغير فهما المتضائفان وان لا اما ان
يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين
بالجملة الى الآخر من غير عكس او اما ان لا يكون كذلك بل يكون

صالح من الاستقبال من كل واحد منهما للآخر او لا على احدهما
بل للآخر لا على الواحد لازم له فيسمى القسم الاول
يقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس
المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل
ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة البصرية
التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل والعمى هو
فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه الابصار
مرة اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي
يقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية
اعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل من اذا
صار الموضوع عادما للقوة فلا يصح بعد ذلك ان
يزول العدم كالعمى واما القنية فيزول لا العدم و
اما القسم الثاني من القسمين الذي ذكره فهو
ما دخل في جنسه يسمى في قاطيغورياس اضدادا
كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما
وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع خفيفا لكل واحد

منهما للآخر او كان احدهما طبيعيا له لا ينتقل عنه
ولا اليه فان جميع هذه يسميها الفيلسوف في هذا
الموضع مع انه لا يبالي ان يكون احدهما معنى وجوديا
والآخر معنى عدميا وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا
لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يجب ان يشتغل المتعلم
بكتاب قاطيغورياس بان يحصل العدم غير الضدية
بل ان الضد هو ذات تخالف المعنى الوجودي في
الموضوع والعدم ليس بذات حتى ان الضد الذي
يقال في هذا الكتاب ليس يعني به ما انتهى الخصام و
فيه فيعلم ان المضاد بما يتعين من اصطلاح آخر الذي
في قاطيغورياس وتخرج القسمة على هذا الاصطلاح
لكن المتقابلين ان كان كل منهما معقولا
بالقياس الى الآخر فمتضايفان وان كانا ليسا
وجوديين فمتضادان وان كان احدهما
عدميا للآخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وقد
عرفت ... ذكره ... والحصر ثم ان الحكماء

اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان
يكون بينهما غاية البعد من الخلاف والمنافرة وان
لما ظنوا ان ذلك لا يحصل الا في الاوساط حكموا بان
التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل
هو المشهوري الا الذي لا يعتبر فيه غاية الخلاف وكانه
اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس وهو ما بين
الاوساط كالحمرة بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا
السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل
التعاقب فان الطرفين احدهما بياض محض و
الآخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة
وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى
البياض الذي هو الطرف سواد وبالنسبة الى ما
هو اقرب الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل
بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد
بالنسبة الى الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر
في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد كما

وجد بينها

وجد بينهما اوساط اولم يوجد ولا يزيد لاجل الاوساط
قسم خامس فان لها حيثيتين التخالف والتشابه و
التقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقال المتحرك
من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه مخالف مثلا
انتقاله من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات
السواد وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى
الاطراف يساوق اختلافها بالشدة والضعف
فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا
بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى
آخر وكل جزء من السواد يفرض فلا يقبل الاشد و
الاضعف في حد نفسه قوله التضايف جنس
للتقابل فانه يصدق ان انت خبير بان التضايف
الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل المخصوص
وهو كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل احدهما
الا بالقياس الى الآخر وهذا ليس جنسا لمفهوم
التقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما هو مفهوم المضاف

قال الشيخ في الشفاء ان السواد الحق لا يقبل
الاشد والاضعف بل الشيء الذي فيه سواد ما

الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو
قسم من التقابل ثم لا يخفى ان تقرير السؤال على
هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه
قوله مفهوم التضايف من حيث هو هو اعم اه فيه
نظر اذ تعرض له الشارح في الحاشية فان مفهوم
التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون
من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه معروضا لامر اخص
مطلقا من التقابل اذ القسم هو مجموع المقسم و
القيد ثم الصواب على تقدير ان توجه السؤال على
هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الحكم انما يجب
عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون
الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز
ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي
وتفصيله ان النوع مشتمل في ذاته على الجنس و
الفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم
الدور لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور

بل كل

بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان
النوع في مثل بحثنا عارض للجنس بحسب الوجود في
فان المضايف مثلا من حيث انه قسم من المقابل
عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول كما عرفت
سالفا من ان الطبائع المتصادقة يحمل بعضها
على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق
عليه المقابل كما يصدق على سائر المفهومات المتقابلة
ويظهر الفرق بين العروضين بان في مادة الحيوان
والانسان يتحقق العروض بالاعتبار الاول
دون العروض بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان
ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان
اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك
بخلاف ما اذا وجد في الخارج قوله اقول فيه نظر
لان معقد السائل ان معنى قولهم المضاف جنس
لما تحته ان ما هو حقيقة تلك المعقولة جنس له الا مفهوم
لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير

فانه عرضي له قطعا ضرورة ان المعقولية بالقياس
لا لغيره امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا و
هذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة
المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس لها لا
نفس هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك
فنقول اذا كان المضايف بالمعنى الذي قررناه
جنسا للتقابل الصادق على اقسامه بطريق
العروض لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام
انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب
ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه
مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من
حيث انه معروض له فحاصل الجواب ان كون التضايف
جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم
صدق التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه
التقابل كما يظهر من المثال المذكور وبذلك يندفع
المحذور ولم يرد المجيب الا ماهو ذاتي بالحقيقة

للتقابل لا يصدق على ما صدق عليه التقابل كما
يتراءى من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه
على من له ادنى مسكة فما ظنك بسيد المحققين و
سند المدققين قدس سره قوله وقد يقال في
شرح هذا المقام الخ هذا هو الظاهر اما لفظا فظاهر
اذ الظاهر على التوجيه الاول ان يقول وهو اي
وذلك التضايف يندرج تحت التقابل باعتبار عارض
لسبق ذكر التضايف من غير تفصيل ويحمل على انه
اقام الظاهر مقام الضمير اشارة الى التقرير شبهة
فان منشأ الفساد كونه جنسا مما لا يخفى بعد
في مثل هذا المقام وايضا هذه العبارة ابعد بتوجيه
يتنوع التقابل الى الانواع الاربعة كما صرح
ان المراد بالجنس هو التقابل كيفا لا جنسية
التضايف مما لا عين له ههنا ولا اثر واما معنى
فلما بينا من ان الجنس هو مقولة المضاف
لا التضايف الذي هو من اقسام التقابل ولكن

ينبغي ح ان يقرر السؤال على هذا الوجه وهو ان كل
متقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف
فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا
يكون التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط
وهو ان اندراج المتقابلات من حيث التقابل في
المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين اعم فان
المتقابلين يصدقان على ذات السواد والبياض
والعدم والملكة ولا يصدق عليها المتضايفان (مثلا)
بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني
حصتي التقابل او عليهما ماخوذين مع العارض
فالمعروضان متقابلان بتقابل التضاد او
العدم والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضان
معهما متقابلان تقابل التضايف لا محذور فيه
هذا هو التقرير الموافق لما في الشفاء وح يظهر انطباق
الجواب على السؤال واما على تقرير الشارح فلا
ينطبق الجواب على السؤال الا على التوجيه الاول

فلان مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن
العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه
الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع
قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين
لكونه فردا من افراده قوله لكن يشكل ح الاشكال
اذ يكون هذا ح قرينة على ان اطلاق الجنس عليه
مسامحة كما اطلق عليه النوع للاقسام فانه ظاهر في
الجنسية قوله واما ان يقال الخ ذلك لم يثبت
لا يجدي ذلك لانه ثابت عند المصنف فلا يصح حمل
كلامه على ما يخالفه قوله خصوصا في الماهية من اعتبارية
الدليل على تقدير تمامه يجري في الاعتباريات من
غير فرق قوله وظاهر ان هذا انما يدل الخ لما في الشفاء
واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه
ذلك لان المضاف ماهيته انه معقول بالقياس الى
غيره ثم تلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس انها
تتقوم بهذا فانه ليس من المعاني التي يجب ان

يتقدم في الذهن او لاحق يتعرف الذهن الى الشيء
معقول بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا
لزم في الذهن ان يكون مقابلا ومراد الشيخ من قوله
المضايف مهية انه معقول بالقياس الى غيره
ان مفهوم المضايف وكذلك ماهية افراده كالابوة
والبنوة اذ ليس مهيتهما ذلك كما لا يخفى وقوله ثم
تلحق بهذه المهية اراد به افراد مفهوم المضايف
مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقها بالحقيقة
ويجوز ان يحمل على نفس مهية المضايف ويكون
لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها والمآل
واحد وقد صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني
التي يجب ان يتقرر لها فانه صريح في ان الغرض نفي
كونه جنسا لمفهوم المتضايف واراد به انه لا يتوقف
تعقل مفهوم المضايف وهو المعقول بالقياس
الى الغير على تعقل مفهوم التقابل واراد بقوله بل
الشيء اذا صار مضافا الخ ان التقابل يلحق

افراد

افراد المتضايف بعد تضايفها لمفهوم المضايف الخ
فلا يكون التقابل ذاتيا لمفهوم المضايف فليكن
المراد باللزوم في قوله لزم هو التبعية ويمكن ان يراد
به انه اذا حصل مفهوم المضايف لحقه التقابل
فيكون الشيء عبارة عن نفس مفهوم المضايف و
لعل مقصود الامام ايضا مثل ذلك بان يكون مراده
من مهية المتضايفين مهية هذا المفهوم ويكون
الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى افراد المتضايفين
بطريق الاستخدام بل الى نفس المتضايفين من غير
حاجة الى ذلك التاويل فتامل قوله واشدها فيه
السلب قد سبق انه تقرر عندهم ان الشدة و
الضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان
من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني
على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفاء في
الفصل المعقود لبيان ان التقابل ليس بالمقول جنسا
[illegible] اقسام التقابل [illegible] محمولها

متضادان قال المحقق ان كونه جايزا اشد عنادا في
طبيعة الامور لكونه عادا لا كونه ليس بعادل واما من
حيث التصديق والحكم فان السالبة اشد عنادا
وابعد من ان يطابق الموجبة في شيء من الصدق و
الكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين الموجب
والسالب بحسب التصديق اقوى منها بين المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقول اما الاول فقد بينه بوجوه
يقرب مما سيجي واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه
تركه لظهوره ضرورة ان الجسم لا يبيض العدم عن
الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف
لا ومن لا بيض متصف بسلب السواد مع امر زايد عليه
وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه ولا يخفى انه
لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف ولا يدل
كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ ان
هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية وانه اشبه بالمباحث
الجدلية فلو تركه المص لم يبعد اذ لا يتعلق به غرض معتد به

قوله

قوله ولذلك قيل ان هذا من ما سبق في سوق الدليل
يدل على ان المص اراد شدة العناد في التصديق فكلام
الشيخ قوله واعترض عليه بانه لا يلزم من كون الح
تعالى مراد المستدل انحصار منافي الايجاب الجزئي
في سلبه انحصار منافيه بالذات وكانه خص
المنافاة بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي الايجاب
بالذات في السلب انحصر منافي السلب بالذات في
الايجاب قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون
الشيء مضادا للشيء على الاطلاق بالحقيقة وذلك
الشيء يضاد آخر ولا يضاده وعلى هذا ينبغي
ان لا حين اضداد فان قلت نعم لا يكون كذلك
الكلية من التقابل المعتبر ان التقابل هو التنافي
بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة الى
ساير اقسام التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق
بثبوت التنافي لا واسطة في الثبوت فان السواد
والبياض متنافيان بالذات قطعا غاية ما

للسلب
انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما
وللايجاب على وجه البديهة ولذلك قلنا انه بمنزلة
الواسطة في التصديق ويمكن ان يقال انهم
سامحوا في جعل تلك الاقسام متقابلة بالذات
كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف
قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما و
كذب الاخرى جعلوا الموجبة الكلية نقيض
السالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة هو رفع
الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا
جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة
مع تصريحهم بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب
الاطلاقي المستلزم لدوام السلب قالوا لكن جعلوها
نقيضها ليكون قضية موجهة بجهة محصلة ولا يخفى
ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك
المرتبة من التمانع ولذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا
نقيضه في التناقض فتأمل في الوجهين قوله ورد

ذلك

ذلك بان العرض انه لا يخفى ان رفع العرض اللازم
انما يعانده لانه يستلزم رفع الذات فمعاندته بعينه
معاندته فكيف اولى او انما نعني بالاشدية ههنا الاولوية
لا ما هو من خواص الكيف كما سبق الاشارة اليه
قوله والثالث هو التضاد المشهوري على ما
سبق قد قررنا فيما سبق انه يصح في الاربعة التي
احدها التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة المص
حيث قسم التقابل الى التضاد ثم فصله الى الحقيقي
والمشهوري فان قلت التضاد المشهوري
اعم من الحقيقي كما اشار اليه المص وقرره الشارح
فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة
في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع
بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط
بحسب النظر الدقيق فان قيل ينافي الصفرة والحمرة
مثلا ضرورة انهما المختلفة انما هو من حيث ان
احدهما بياض عند كل احد وكل فرد سواد عند لها

مثلا

فيهما من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع
بالذات بالحقيقة انما هو بين الطرفين والتمانع بين الاوساط
بالعرض لكن بينهما تقابل وتضاد بالذات بحسب التحليل
من النظر فسمي بالتضاد المشهوري على نحو المضاف
المشهوري وانما تدخل فيه بحسب ما يترائى في ظاهر النظر فتامل
قوله فان اراد بالزيادة غاية الخلاف اه اي ان اراد
بالزيادة ان بينهما زيادة اخرى هي ان بينهما غاية
الخلاف فقد مر ان غاية الخلاف انما هو بين السلب و
الايجاب وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب
اجتماع امرين وجوديين متقابلين فذلك مشترك
بين ما عدا السلب والايجاب وقد مر تحقيق الحال في
ذلك قوله وقيل معنى كلامه ان اشد من انواع التشكيك اه
لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان مقولية
التقابل على اقسامه بالتشكيك تنادي على ان مراده
ان التقابل بالنسبة الى التضاد مختص منه بالجنسية
لا يسري الى ... وكذا قضية قبول التشكيك لا اختصاص له

وكما ان المضاف المشهوري خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك المتضاد المشهوري ح

باق

باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد لما اشد
على ان الشان المذكور هو ظهور قبول ساير اقسامه
التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشدية
قبوله فلا يتم التقريب الا بحمل الاشدية على الاظهرية
وهو في غاية البعد قوله من الحركة والسكون اه فقبول
السكون الشدة غير ظاهر ثم لا يخفى ان تضادهما على
مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا
وجوديا ظ واما على مذهب الحكماء القائلين بانه
عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارح ولو
واما على تحقيقه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر
في قاطيغورياس فتذكر قوله وبما ذكرنا يظهر فساد
ما قيل اه حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض
على ما يشمل ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهور
بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله و
بهذا المعنى يتحقق في كل شيء نقيضه سواء كان [illegible]

فى نفسه او رفعه عن شى وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل
الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين
القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به
فذلك لا ينافى كلام القائل وان اراد به ان تسميته
به شايع او ليس للتناقض الا هذا المعنى الشامل
فالقائل لا يسلمه كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق
الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات
الحقيقة بل قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء ان الفرس
واللافرس ليسا بمتقابلين التقابل الذى للنقيضين
اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين
لا يصير سندا على سيد المحققين فكيف نظر
بما ذكره فى كلامه قوله لانا قد ذكرنا انهم يسمون الخ
فيه ما مر آنفا قوله وظاهر انه لا حاجة الى آخره نعم لو سلم
انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات
لم يحتج الى التفسير الآخر لكن ليس كلام القائل الا فى ان

ذلك

ذلك خلاف المشهور بل هو مبنى على اصطلاح غير مشهور
وهو التفسير الاخير قوله فضلا عن اشتراط فى ذلك شرط
يتوقف هو عليه فيه انه لا شرط فيه عدم اعتبار الموضوع
والقائل ان يقول وان لم يكن نقيضا بل عدم الملكة لما مر
آنفا ان مقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض
وايضا الشرائط المعتبرة فى تناقض القضايا راجعة
الى وحدة ما للايجاب ويدخل السلب وقيل ذلك
الوحدة شرط فى تناقض المفردات ايضا لا محالة فان
المسكر بالقوة واللامسكر بالفعل لا يتناقضان
وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير ذلك وايضا
لفظه يتوقف عليه فى قوله بشرط يتوقف هو عليه حشو
ويمكن توجيهه بان مراده ان ما بين التناقض
بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان
الوحدة فيها ثابتة بخلاف التناقض بين
القضايا فان حفظه يتوقف على اعتبار شرائط
منها الثمرة وحدة النسبة التى هى مورد الايجاب

لان

والسلب فلكين مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند
العقل وهو راجع الى العلم به وتحقيق العقل اياه
وح نقول ان توقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى و
هو انه شرط لتحقق العقل ومعرفته ويؤيد ذلك ما
ذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبار الوحدات فتدبر
قوله ومن ههنا يعلم ان رد الوحدات الثمان الخ
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة
النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات
الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها ثم
الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات
وانما قلنا ان الوحدات الثمان لا يغني عن وحدة
النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها
القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات
الثمانية كقولك زيد اعمى اى في الخارج وليس زيد
اعمى اى في الذهن ولا تغاير بينهما في الموضوع و
المحمول ولا في باقي الثمانية بل التفاوت في نفس

النسبة

النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج
وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل
الذاتي اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر
بخصوصه كقولك الجزئي جزئي اى هو هو بالحمل
الاول والجزئي ليس بجزئي اى بالحمل
العرضي فانهما صادقان زعم بعضهم ان المعدولة
ثم يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة
اضافة لا لما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد
اولا فان الملكة قد تطلق على ما يعم من الايجاب
وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب
النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي
ذكره ثم لا يخفى وجود ما يكون السلب فيه جزء
للمحمول على اى وجه اخذ فان ثبوت الشيء
للشيء يستلزم ثبوته سواء كان الثابت له
معنى وجوديا او عدميا والتفرقة في ذلك بين
عدمي وعدمي تحكم محض زعم بعض المتاخرين و

قد يستبين منا الكلام عليه قوله كما يقال لا عادل ولا جائر
العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان
اريد بالجور الظلم فالمتظلم لا عادل ولا جائر لكن
لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم و
العدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين و
ان اريد به ما يعم الطرفين وهو ان لا يخلو عن
الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور في
الموضوع القابل قوله كالسواد والبياض
المندرجين اه فيه بحث لان مراتب السواد
والبياض انواع مختلفة عندهم ليس نوعا
آخرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير بل
النوع المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى
كلام المصنف فيحمل نفي التضاد عن الجنس
الذي لا يكون نوعا قوله اقول فيه نظر لان
التضاد اه الظاهر ان المصنف حاول النقض عن
الدخل المذكور بان جعل الجنس والفصل واحدا

فتضاد

فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع لا تغايره
الا بالاعتبار لان وجودها في الموضوع هو بعينه
وجودها فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط
المذكور حقيقة قوله لانا نقول الصورة السيفية
المعينة اه حاصل السؤال ان نوع صورة السيف
علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف
عنه في الخشب المصور بتلك الصورة فلا يصدق
عليه التعريف والجواب بان صورة الخشب
ليست صورة السيف المشخصة بل فرد آخر من
نوعها لا ينطبق على هذا السؤال فلا يدفعه بل
فيه اعتراف بوروده لانه اذا سلم كونها فردا
من نوع صورة السيف ونوعها علة صورية لنوع
السيف مع تخلف نوع السيف فقد تم نقض
التعريف وانما كان الجواب ملائما لو كان السؤال
ان الصورة المشخصة السيفية حاصلة في
الخشب مع تخلف ذلك الشخص من السيف الكم

بالنقض

مبحث العلة والمعلول

الا ان يتكلف بان المراد بالصورة السيفية المعينة
الصنف المعين من ذلك الشكل اعني ما يحل في مادة الحديد
فانه اذا حصل شخص من ذلك الصنف حصل السيف
بالفعل وليس الحاصل في الخشب على تلك الصورة
المعينة بالصنف اي فردا منه بل فردا آخر من نوعه
اي فردا من نوعه مغايرا لما في الصنف والعبارة المنقحة
في الجواب ان نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورية
لما هو اعم من نوع السيف وما يشكله كالسيف الخشبي
فما هو معلول اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما
العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع
الصورة المذكورة كما سبق في توجيه عبارة الشرح
واعلم ان هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف
هو نوع الشكل المخصوص او جزؤه مما يوجد في الخشب
اما لو قيل صورته ما هي مبدا الآثار المختصة به وذلك
لا يوجد في الخشب اندفع السوال من غير كلفة قوله
ليس المراد بالعلة المادية والصورية الغرض

من ذلك دفع سوال يرد ههنا وهو ان المراد مباحث
العلة الصورية والمادية ههنا دخيل لانهما ليستا
من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ في
قاطيغورياس الشفاء بان المادة والصورة
لا يوجدان الا في الاعراض حيث قال القائل
ان يقول ان الخلقة كيف تكون كيفية واحدة
وهو مجموع شكل ولون واجاب انكم تجوزون ان
يكون جواهر مركبة من جواهر فقد اصررتم على انه لا يجوز
ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان الحد موضوع
تركيب من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع
واحد من باب العرض منقسم الى شيئين كل واحد
منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والآخر اللون
فنقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض
مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد
فهو كم وهو مركب من الآحاد والمربع عرض انما
يتقوم من ان يكون له كل حد حد وحدود اربعة

بل نعم ان الجواهر قد يوجد فيها ما ناسب طبيعة جنسها
وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم
احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل
على ما نعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك
وان وجدت فيها اجزاء فلا يكون جزء منها يدل
عليه بطبيعة الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء اخر
يدل على طبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما
يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة
الفصل هو الصورة كما مر فلنا ما ذكره ههنا
هو انه لا يوجد الانواع الحقيقية من الاعراض مادة
وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في
الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة
وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فلجزأين احدهما
وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو
السرعة يحصل معه بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة
في هذا الموضع الا هذين المعنيين واعلم انه قد لا يفرق

بين

بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية
والصورة كما يشعر به عبارة الشارح حيث قال بعد ذلك
والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب فانه استعمل
ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية
وقد تخص المادة والصورة بالهيولى والصورة فتختصان
بالاجسام وقد نبه المحقق الشريف قدس سره في
بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة
في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه
وبين ما ذكره ههنا من ان المراد بالعلة المادية و
الصورية ما يعم من الاعراض لا يقال قد تمسك
باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان
اثبات العلة المادية والصورية للنظر الذي هو
من الاعراض النفسانية على التشبيه فلا بد ان يكون
مراده اختصاص العلة المادية والصورية ليحصل
التقريب لانا نقول ليس بين شارح الشمسية

لكنه الترتيب من تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية
بان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر و
المحشي نبّه على ان اطلاق الصورة على تلك
الهيئة صريحًا وما يستفاد منه اطلاق المادة على
معروضها ضمنا على سبيل التشبيه ولم يرد الاطلاق
العلة المادية والصورية على التشبيه بل كلامه في
خصوصية البيان فان قيل عبارته في
حاشية المطالع صريح في ان العلة المادية و
الصورية لا توجدان في الاعراض حيث قال
عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف
الفكر ليست علل بالحقيقة هذا صحيح في الفاعل
والغائية قلنا يجوز ان يكون صحيحة لان المعلومات
والهيئة لا لان العلة المادية والصورية لا
توجدان في الاعراض فانهم قوله اقول فيه
نظر لانه يفهم من كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج

ليست جزأين الفكر و لا
الهيئة لان الفكر عندهم
هو الترتيب وليس من كلا من
المعلومات و ح

الملكي

قبلهما
الملكي من وجوده اليه فالاحتياج ومن مكان ذاتيا و
موضوعه اولا ومعروض عنها عند هذا النظر فثابت در
الذهن من هذه العبارة الا ما عدا هذه الاشياء من تلك
قبل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا
ما يسبق الى الذهن من غير تكلف ولم يرد انه
لما كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة لرد عليه
ما اورده قوله فاطلاق لفظ العلة عليها غير
صحيح لان مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده
كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا
يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى
جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع
ايضا الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة
وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على
الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى
الجميع انه اناسي واحاد اعني انسان كثير و
واحد كثير والمطلوح صادق عليها على السواء

ثم هذا المقول من العلة ايضا كما يصدق على كل
واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك
الآحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة
فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد من
تلك الآحاد وتوقفه على جميعها من توقفات
متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لا فردا واحدا منها واللازم
منه كون الشى عين الكثير من آحاد علله ولا محذور
فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحذور كونه
عين ما هو فرد واحد من علته او الكثير الذي لا يكون
جميع اجزائه واما ما يقال انه لا بد في المقسم من
اعتبار الوحدة المخرجة للجميع من اقسام فغير مسلم
على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم الماهية الى الواحد
والكثير فان مجموع القسمين ههنا داخل في
القسم الآخر قوله بل هو خلاف الواقع لان
وحقيقة الشى من وجوده هذا شبه مصادرة لان

من يمنع كونه ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة بالذات
لا نقول ان هذا التقسيم وتمنع دعوى البداهة
في ثبوت القسمين الاخيرين وكلا تبدله من بالح
ثم اقول يمكن ان يقال الوصول في المقصد
مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان
تتم علته التامة في ان انقضائها فان كان
الجزء الذي به تتم العلة التامة نفس ان الانقضاء
فقد حصل المط وان كان امرا وجوديا حادثا
فننقل الكلام اليه بل الجزء الذي تتم علته التامة
نفس ان الانقضاء او امر آخر وجودي ليلزم
ان لا ينتهي الا الى ان الانقضاء او ترتب حوادث
موجودة معا لان المفروض ان ما هو جزء
العلة موجود فلو تعاقبت لم تكن العلة التامة
لجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول
فتأمل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر
في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر القسم

التاسع والمانع لجواز ان يتوقف المنع على عدم سابق
ووجوده الطارئ كانضمام الغذاء المتوقف
على عدم شرب الماء اولا وشربه آخرا الى غير ذلك
من الامثلة قوله واجيب بانها بالحقيقة متممة العلة
المادية هذا لا يلايم في الموضوع كما لا يخفى بل في
المعاون والداعي والآلة ايضا والسيد قدس سره
انما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع وقال في الموضوع
انه مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك
جعل من عدادها ولم يذكره فيها والاولى ترك التفصيل
والاقتصار على انها اما متممة الفاعل او القابل
قوله لكن بقي شيء وهو ان للقائل ان يقول انما
يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية لمجرد
تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية
حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل
وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية
كونها مما لاجله المعلول وهي بهذا الاعتبار علة قريبة

وعدها

وعدها اقساما رابعا باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا
لا نعقل من كون المعلول لاجل الغاية الا ان
الفاعل انما قدم على الفعل لاجلها سواء كان ذلك
الشيء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل او
امرا آخر اعلى منه كما هو التحقيق على ما صرح به الشيخ
وغيره من ان ذات الواجب جل علة غائية للمعلول
قال فان الذي بالذات للعلة الغائية بما هي
علة غائية ان يكون علة لتباين العلل ويعرض
لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون
ان يكون معلولا بل نقول قد صرح الشيخ في
طبيعيات الشفاء على ان الفاعل والغاية
ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث
قال ان الفاعل والغاية كانهما مبدآن غير قريبين
من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون
مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة
من المعلول لا سببا [illegible] او يكون معطيا

للصورة فلكونه سببا لايجاد الصورة القريبة وللغاية
سبب للفاعل من انه فاعل وسبب للصورة و
المادة بتوسط تحريكها للفاعل فالمبادي القريبة
للشيء هي الهيولى والصورة انتهى ومن عادة
الشيخ ان يعبر بمختاراته بلفظ كان او شبهه
وما يشبههما كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك
بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في
الفاعل مخصوص بالمركب واما ما ذكره في الغاية فعام
ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط من اصله لان
المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة قوله
اما ان يكون وجوده موقوفا عليه هذا يشمل مبادي
المعدات التي لا يجب وجودها مع المعلول فان انتفاؤها
معه اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجودها
فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط
وانتفاؤها لا يوجب انتفائه فلا يكون شرطا قلت
هي باعتبار وجودها في وقت المعدات من شرائط للمعلول

العلامة في شرح كليات
القانون منه

وانتفا

وانتفاء وجودها في ذلك الوقت يوجب انتفائه ضرورة
فتأمل قوله او كلا جهاته هو المعد الحصر ممنوع لجواز
قوله ولا حاجة الى ذلك لان تمام الكلام لهذا التخصيص
تحكم بل الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذلك في هذا الغرض اعني
نفي انقسام الجزء الى الجنس والفصل لما عرفت انهما ليسا
بجزئين حقيقة قوله والا فليفرض وجوده معه في زمان
هذا بحث قد سبق فتذكر قوله اي لا يجب ان يكون وجود
العلة المستقلة مقارنا له جعل الشارح قوله ولا يجب
مقارنته العدم عطفا على قوله يجب المنع لينسحب عليه القيد
وهو قوله وعند وجوده بجميع جهات التأثير فيصير المعنى
عند وجوده بجميع جهات التأثير لا يجب مقارنته العدم
وحاصله ما ذكره من ان العلة المستقلة لا تجب مقارنتها
لعدم المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع المقيد
والقيد فلا ينسحب القيد على قوله والفاعل مبدأ التأثير
وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل لا حكم الفاعل
المستقل فلا يرد عليه ما اورده عليه بقوله وانت خبير

قوله اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة اذ لو امتنع
بعد تمامها الا ان ينقضى زمان فيوجد لم يكن ما فرضناه
علة تامة لتوقف المع على امر آخر كانقضاء الزمان
او ما يقارنه **قوله** بل نقول وجوده مقارنا للوجود فانه
ممكن اى بالامكان العام المقيد بطرف الوجود فان
وجود المع حال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير واجب
كما سبق لا يقال من يقول بوجوب تقدم العلة
بالزمان لا يسلم امكان وجود المع وقت وجود
العلة بل يقول انه متأخر كامتناع وجود المع فى مرتبة
العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجودها
وقد وجد بعدها بزمان كان وجوده متوقفا على امر
آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر **قوله** غير معقول
لاستلزامه ان لا يكون المفروض تمام العلة **قوله**
قلت لعله اراد بالجواز الخ لكن ان تقول المفهوم
عبارة المصنف عدم وجوب بقاء المع اى استمرار وجوده
بعد المعد لانا نعلم من عدم وجوب انعدام المع فضلا

وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المع الا حال انعدام
المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل
يكون بقاؤه ممتنعا كالمعلولات الثانية وعند هذا
ظهر انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن
صحيحا **قوله** بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المع الخ
فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء المع بعد المعد ان
اريد به انه يجوز تأخر بقاء المع عن المعد كما يجوز
عدم تأخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد
حال وجود المع لانه اذا جاز عدم التأخر فذلك
اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم البطلان
فتعين الثانى ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى
من قولنا يجب بقاء المع بعد المعد اذ معناه على قياس
ما مر يجب تأخر بقاء المع عن المعد وذلك لا يستلزم
جوازه الا تأخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد
به انه بعد انعدام المعد يجوز بقاء المع والبقاء فلا
يستفاد هذا المعنى منه الا من قولنا يجب بقاء المع بعد المعد

على هذا المعنى الآن جواز بقاء المع ولا بقاءه بعد المعد او
وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد
حال وجود المع لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا
او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وظ
ان صاحب القيل انما استفاد جواز انعدام
المعد حال وجود المع جواز بقاء المعلول بعد المعد
لحمله على المعنى الاول ولا استفاد ذلك من وجوبه كما
اتضح فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح
في نفسه ويمكن ان يتكلف له وجه صحة في نفسه بعد
حمله على المعنى الثاني بان غرضه ان استفادته من
الوجوب كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا
لاستفيد من ذلك قوله نعم لو قيل يجب وجود المعلول
بعد المعد ح فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود
المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر
والمصرح لم يقل وان جاز في المعد وجود المع بعده حتى
يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وما

جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده
بعده واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المع انما
هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا والمصرح لم يقيد
المعد بالقريب فلو قال وان وجب لم يصح لا يقال في
رفع الاخر ان معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز
بقاء المعلول بعد المعد فاذا اخذ المعد مطلقا يكون
انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فيصير مآل المعنى انه
يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات مع ان
انه يجب وجوده ح لانا نقول كما يمكن حمله على هذا
المعنى يمكن حمله على معنى لا غائلة فيه وهو انه يجوز
في المعد في الجملة وجود المع بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد
لا يقال المتبادر من قول الشرح هذا وقد عرفت مقصد
ان تأمل في تفصيل المقام قوله زعم بعضهم ان المعد
البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المع
ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول
بوجوب انعدام البعيد ليحصل القريب وجواز اجتماع

القريب مع المعلول تحكم بحث قوله لان الاستعداد
هو القوة اه انت خبير بانه لا يتصور بعد تفسير
الاستعداد بهذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم
اجتماعه مع المعلول ولا في عدم اجتماع ما يستلزمه
وكذا اذا فسر بقرب المادة من قبول المعلول اذ
القريب ينعدم بالوصول ضرورة وان فسر باستحقاق
المادة تلك الصورة فلا نتصور النزاع في اجتماعه
قوله اذ المطال ينبت جواز بقاء المع اه الظ
ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقاء
المعلول بعد انتفاء علته الموجدة والمبقية معا كما
هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى
العلة لحدوثه فاذا وجد بايجاد العلة لم يبق
الاحتياج الى العلة اصلا الا يرى ان الدليل
المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء
المع بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة
او مبقية لا ينافي هذا الغرض وانما كلام المستدرك

ههنا في تحقيق توارد العلل المستقلة اذ قد افضى
الكلام الى ذلك وقد انتهى نظره الى جواز تعاقب
العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتناعه في
المستقلة ونفي الاستقلال بهم وان لم يتم اه ش
قوله لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم ههنا لك
ان تقول ان المص نفى جواز بقاء المعلول
بعد العلة فاذا انعدم بانعدام الاول ثم وجد بايجاد
الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم يثبت
المدعى قوله فاما ان يتوقف على احديهما بخصوصها اه
المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه
اعادة المعدوم او كونه ما فرض علة مستقلة غير
مستقلة وظ ان هذا المحذور لا يلزم في هذه
الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليل نفسه
ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احديهما بخصوصها
يستلزم امتناع وجوده بدونها اذ لو اعتبر في
التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا بسلب

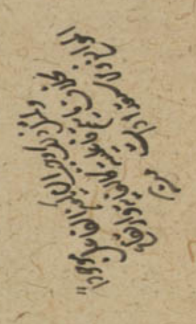
الموقوف عليه لم يكن فتوهم انه لا يجوز وجوب المع بعد علة
بعلة اخرى من المسائل بل هذا اذ محصله ان
ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجوب المع بدونه
بل لا معنى للتوقف الا كون الامر المقتضى للتاخر الذي هو
مدلول الفاء التعقيبية اعنى التبعية وامتناع تبعية شيء
واحد لشيئين معينين على سبيل التعاقب او
التبادل غير بين بل يحتاج الى بيان وقد انتهى نقل
المستدل الى البطلان من الاول بما ذكره في الدليل واما الثاني
فلم يدل دليل عليه فاندفع عنه هذا الايراد نعم يرد بعض
المناقشات في دليله قوله والحل منع المقدمة القائلة
بان البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر
المشترك لا يكون التعدد في العلة لان القدر المشترك
في مادتين واحد وكل من الفردين ليس شرطا بل
مشتملا على الشرط وذلك ظاهر ثم ان البحث من امهات
المطالب فلا بد علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول
اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد

يعم ص

سق

يتبين بما ذكرنا من احتياج البقاء الى العلة التي من مكان
وقد فصلناه فيما سلف من اماله [illegible] هل يجوز ان
يبقى بتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان من كل واحد
منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
فالذي يتحصل من كلام الشيخ واضرابه من القدماء
انه لا يجوز ذلك في العلية الفاعلية وان جاز
في الشرائط والالات فان الشيخ في الهيات
الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة
شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة
قال لقائل ان يقول ان مجموع تلك الصورة والعلة
ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل
طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا
نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظا وحدة
عمومه بواحد بالعلية لواحد بالعدد وههنا كذلك

فان الوحدة بالنوع متحققة بواحد بالعدد فهو المفارق
فلكون ذلك الشيء يوجب المادة ايجابها الا باحد
امور مقارنة انها كانت انتهى ولعل الفرق ان
العقل بعض علة ان يكون الفاعل مصدرا الا
يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر
ارجح في التحصل من المصدر ولكن لا بعض ان
يكون امر واحد مصدرا من امر واحد بالشرائط والآلات
المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي
العلل متممات لعلية وهذا الكلام حكمي مقنع لطالب
الكمال وان لم يغن في تبكيت اهل الجدال ثم لا يخفى
ان ذلك يبقى جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية
الموجبة لعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال
شرائط تأثير الموجبة بشرائط اخرى كما بقاء صورة
البيت بعد زوال الشرائط الايجادية بشرائط البقاء
مع بقاء ذات الفاعل الموجب وكذا يشعر جواز تعدد
العلل المستقلة على امر الشخصي سواء امكن اجتماعها او لا



اول

قوله وما تمسك به المتأخرون في جواز الثاني من
اصل الخارج والتدوير بالنسبة الى حركة الشمس
فلا يخفى وهنه لتوقفه على كون حركتها التابعة لكلا
الاصلين واحدة شخصيا وهو ممنوع وسقط قوله
فان تصور ان لا يمكن تعددهم الا يرى ان
الحكماء معترفون بان المبدأ الاول تعالى مختار
مع انه لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم
تعدد الجهات فيه وكونه مختارا عندهم ليس بمعنى
صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وان استحال وقوع
احد المقدمين عنه مؤثر في المقصد وهو جواز
صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى قوله وتارة
بالجعل هو ان المصدرية امر اعتباري لا يثبت
حينئذ بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في
ان الى اتصاف بها يجب بنفس الامر يستدعي
علة قال الا ان بقاء المصدرية امر اعتباري

فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بالانقطاع الاعتبار قوله بخلاف ما
اذا تعدد المعلول فانه ح يتحقق مصدريتان اه للخصم ان
يقول المتغايران انما هما المصدريتان الاضافيتان
واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة و
هو الامر الحقيقي فلا نم تغايره بل هو اول المسئلة اذ
ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون
واحدا فقولكم لو تعدد المعلول الصادر عن مصدر
واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير
المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون
في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر عن مصدر
واحد لتحقق مصدران متغايران وهو بين
مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى وقدرته وارادته
مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم تريدوا به كون
المفهوم من كل منها عين حقيقته بل انما اردتم ان
ذاته تعالى باعتبار انه مجرد عن المادة ولواحقها علم و
باعتبار انه مبدأ للكائنات قدرة وباعتبار انه كاف في

في التخصيص

في التخصيص ارادة وعلى هذا يلزم تركيبا في ذاته
تعالى فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان عين ذاته
بهذا المعنى فلا يلزم محذور والتحقيق ما سيجيء قوله
واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون لذات من حيث هي
تمام الكلام يقتضي انه منع للمقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون
لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان
تكون تلك الخصوصية مشتركة بين سائر المعلولات
وفيه انه على هذا التقدير ايضا يتم المقصود بانضمام باقي
الدليل او يقول تلك الخصوصية المشتركة هي
المصدر بالحقيقة فيكون موجودة فهذا المنع لا يضر
في هذا المط بل انما يضر في اثبات التعدد وليس
الكلام هاهنا فيه وان جعل متوجها الى قوله بخلاف
ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق في مصدريتان
متغايرتان اذ حاصله منع مغايرة المصدريتين
ورد عليه بعد اباء قوله ان سلم عنه اه عنه انه

قوله

المذكور في جواب النقض في قوة المنع إذ الناقض
يمنع فإيراد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه قوله
ممنوع بأن الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف
في حد نفسه بصفات الواجب تعالى بالسلوب و
الإضافات المتكثرة إنما هو بعد صدور الكثرة عنه
تعالى ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه والكلام
في الصادر الأول وليس في تلك المرتبة إلا الذات
الواحدة من جميع الجهات فإن قلت سلب الشيء لا
يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في أي مرتبة فرض متصف
بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين
الأول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما
إلى العلة يتعدد العلة لأجله بل مصداقه الوجود
ذات العلة وينبغي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة و
الثاني أن يعتبر له تحقق منضم إلى العلة وله بهذا
الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة
فلا تعدد الصادر الأول لأجلها لأن تحققها

بعد تأمل ومنها ههنا سر أنه لا يتوقف المطلق على وجود
الخصوصية وتحريره أن العلة يحتاج إلى تعيين بالنظر
إليه وجود المعلول منه لا يتحقق مع ذلك إذا كان نسبته
إليه وإلى غيره على سواء بل يلزم أن يكون له اختصاص
به ومن البين أن الشيء الواحد لا يكون من حيثية
واحدة مختصا بشيء وبغيره فإن الاختصاص
بأحدهما ينافي الاختصاص بالآخر بداهة وبهذا
يندفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون لذات واحدة
من جميع الجهات خصوصية مع أمور متعددة لا يكون
لها تلك الخصوصية مع غيرها فيصدر عنها تلك الأمور
بأسرها لأن تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين
المجموع وبين كل واحد واحد من الآحاد فليست
هي وحدها منشأ تعيين صدور المجموع ولا منشأ
تعيين صدور كل واحد فإنها ليست خصوصية مطلقة
بل خصوصية بالقياس إلى ما عدا أجزائه فقط فتلك
الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك الأجزاء

لأن نسبة العلة بحسب نفس الخصوصية إلى كل جزء و
كل جزء من تلك الأجزاء سواء فلا يقتضي تخصيصاً من
الخصوصيات هذا تقرير الدليل على وجه يندفع
عنه كثير من الشبه وللقائل أن يقول لا نسلم أن
العلة يجب أن يكون لها مع كل واحد من معلولاتها
خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً وما ذكرتم من
أن العلة يجب أن يتعين بالنظر إليها وجود
المعلول إن أردتم أنه يجب وجوده على عدمه م
لكن ذلك لا يقتضي أن يكون لها بالنسبة إلى وجوده
خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى غير ذلك
المعلول مطلقاً فيجوز أن يكون لها مع جميع المعلولات
خصوصية يترجح بها وجود كل منها على عدمه وإن
زعمتم أنه يجب أن يترجح بالنظر إليها وجوده
على وجود غيره فممنوع بل هو أول المسألة والجواب
أن الحكم المذكور ضروري فإن العقل يحكم بأنه
لا بد أن يكون بين المعلول والعلة خصوصية

لا يكون

اى يترجح بالنظر اليها

لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وإلا لكان صدوره دون
غيره عنها دون غيره ترجيحاً بلا مرجح وفيه نظر إذ دعوى
البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح إنما يلزم لو صدر عنها
ما ليس معه خصوصية أو صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية
دون بعض أو لو صدر عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية
كما فرضنا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لأن آحاد ما
له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية
بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها
عنه فلا ترجيح لأحدهما على الآخر وقد يلخص من هذا البحث
أن مدار هذا التقرير على أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية
مع كل معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقاً ولو
كانت تلك الخصوصية موجودة أو لا أقول لا يخفى على
الفطن المنصف أنه لو اشترك الخصوصية بين
الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق ثبت
خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز عن غيره فتلك
الخصوصية لو اقتضت شيئاً لا اقتضت شيئاً
لا اقتضت العدد المشترك فلم يتحقق الأمور المتعددة

لايها

المنازعة جعلتك بالتأمل الصادق وذهنك الصحيح تحقيق المقام بوجه
آخر قوله والجواب ان نقيض صدور الا صدور لا صدور لا
آخر اقول صدور لا ا ليس صدورها فهو لا صدور انما
اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان
له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ
ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن
له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم
التناقض وتفصيله ان اتصاف شيء بامر هو لا
اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف
بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاتبي
بعدما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض
بين قولنا صدر عنه او لم يصدر عنه آ الا انهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة او قال
المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما
في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في
الصدق ثم لا يخفى انه جعل ههنا الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وارادة

بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام
ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين
بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد
الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وعند هذا يظهر ان كلام
تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل
على هذا المط بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن
موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آ ج من حيث
يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب
عنه فانه اذا صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه
واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض
وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا
يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث
وجب ج بعينه وهل الكلام الا في نفيه وبهذا يندفع
[illegible] ما ذكرنا فتدبر قوله ويمكن هنا كلها من [illegible]
المراتب لكن ان نقول اذا اعتبر كون المصدر
مركبا كما في الصور الآخرة يحصل من [illegible] المراتب

اكثر مما ذكره اذ من الجائز ان يصدر عن ا ج شيء وعن
ب ج آخر وعن د شيء عن ا ب ج آخر وعن ا ب
ج وشيء آخر فهذه سبعة امور اخر في المرتبة
الثالثة لم يعتبرها مع انه اعتبر الصدور عن مجموع
ج د في الصورة الاخيرة ثم اذا اعتبر الصدور عن ح
بتوسط يد وعن د بتوسط ج تحصل امران آخران
مما يخص في ثالثة المراتب هذا اذا لم يعتبر الصدور
عن مجموع ا ب حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان
كما ذكره واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة
الثانية ثلثة اشياء اوجب تزيد عدد الصادر في
المرتبة الثالثة على ما ذكرناه وما ذكره ولا يخفى التفصيل
على الذكي قوله الاول انه يلزم احتياج الكل الى
العلتين معا فيه بحث لانه ان اراد بالاحتياج
كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجادهما فلا نم انه
يجب ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى
علة ما ولو صدر العلة المعينة عنه بغير ان يحتاج اليها

بخصوصها

فيعطيه عمرو
بخصوصها كما ان زيدا المحتاج للدرهم يعطيه دينارا
من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد
بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء
عنه بغيره والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف
عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو انعكس لكون احدهما من
اول الامر كافيا في تحققه كان العلة بالحقيقة هو
القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة
بالحقيقة ومنه يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد
المورد في السؤال فتأمل قوله الثاني انه لو توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة وفيه بحث
لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع
حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ان يقال
ان المشترك بين كلا اجزاء العلة التامة موقوف
عليه وليس المجموع كذلك وان اراد بتوقفه على كل
منهما توقفه على المجموع ورد عليه بعد ما مر ان اللفظ عنه
انما يختار قسما ثالثا وهو التوقف على الكل الافرادي

بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب
أنه إذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع
ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المط وهو أنه لا يكون
شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا
عليه أولا لا يقال يجوز أن يكون الموقوف عليه أحدهما لا بعينه
لأنا نقول فلا تعدد في العلة كما مر فإن قيل قد تقرر بما
فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة القائلة إنه إذا
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة
وجعله الجواب الحلي عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول
واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره من أنه إذا تحقق
أحد العلل تعين احتياج المعلول إليه بخصوصه فالحاصل
أن من رأى الش أن العلة يجب أن يكون موقوفا عليه
بخصوصه لكن لا يلزم أن يكون منشأ التوقف على
خصوصها ذات المعلول بل يجوز أن يكون منشأه
العلة كما سيجيء قوله وهذا بخلاف الواحد بالنوع أي
لا أولى أن يقال كما في الشرح القديم فإنه لا يمتنع اجتماع

المستقلتين

المستقلتين المختلفتين بالنوع عليه لأن هذا هو مغاير للعكس
في الوحدة النوعية أعني أن يكون المعلول واحدا بالنوع
والعلة كثيرا بالنوع واعلم أن الشارح لم يتعرض
لبيان الأصل وهو أن العلة الواحدة بالنوع لا
يصدر عنها إلا واحد بالنوع وقيل في بيانه لأن
مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مر
من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأنت خبير
بأنه لا يتم المط بهذا القدر كيف وما مر إنما هو في
الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلا والواحد
بالنوع أعم من ذلك والتحقيق أن الواحد بالنوع
إذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها من
دون مخالفة من اعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا
قد يقتضي أمورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف
في العلة وأما حديث اشتماله على الجنس والفصل
وجواز اقتضائه باعتبار كل منهما أثرا مخالفا بالنوع
لما يقتضيه باعتبار الآخر فخارج عما نحن فيه إذ لا

تكون العلة واحدًا بالنوع بل علة كل منهما مخالفًا بماهيته لعلة
الآخر ضرورة اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم
دخول احديهما في الاخرى لا يقال اذا اقتضى الجنس
بشرط الفصل شيئًا ~~واحدًا~~ والفصل بشرط الجنس
امرًا مخالفًا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف
العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل وهو نوع
واحد لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس
والفصل شرط وعلة الثاني بالعكس فالعلة
الفاعلية منهما مختلفة بالنوع وكذا حديث
اقتضاء المشخصات المختلفة للانواع المختلفة لان
تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فظاهر وان
اتفقت فيه فلا بد من انتهائها الى مشخصات مختلفة
بالحقيقة اذ لو لم يكن في احديهما صفة مسلوبة عن
الآخر لم يتحقق الامتياز قطعا فلا بد ان ينتهي الى امور
متخالفة بالحقيقة من كلا الطرفين او الى امر متحقق
في احد الطرفين مسلوب عن الآخر وعلى الوجهين يكون

العلة

النوعية

العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث وحدتها
من غير مدخلية ما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال
ربما كان للامر المقتضي امر متشخصًا بذاته لا يكون
له ماهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايضا يكون
خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية من ذلك
الامر تخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونها
او مع امر آخر وان لم تندرج الطبيعة النوعية مع
ذلك الامر تحت نوع بقي هاهنا ان يقال كما لا يجوز
ان يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة
النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع فكذا لا يجوز
استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية الى امور
مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في
الوحدة النوعية ايضا ودفعه انه لا يمتنع اجتماع
المتقابلين من الطبايع النوعية فلا محذور في
اجتماع الاحتياج وعدم الاستغناء فيها فتأمل واعلم انه

ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول و
النفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول
الاول كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المتكثرة
التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت
مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا
غير ما يقتضيه الآخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما
يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك
انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى
علل مختلفة بالنوع وهو خلاف ما ذكره المص من انتفاء
العكس في الوحدة النوعية قوله اقول ان المعلول
الشخصي هذا وان كفى في دفع الزام المجيب
كما ذكره سابقا الا انه في اثبات المدعى للسائل
ان يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد الاستناد
المصحح للنفاة فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى سلب
احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه لتنافي الاستغناء

عنه وان اردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان
وجوده بدون المحتاج اليه فلا نم ان العلة يقتضي
احتياج المعلول اليها نفسها وقت وجودها بل المعلول
باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى علة ما والفاعل
توجده من غير ان يجعله محتاجا الى خصوصية ذاتها كما
مر في مثال الفقر والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند
الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعين خصوص
العلة ليس ناشئا من امكان المعلول بل من خصوصية
اذ كل امر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة بينهما
مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة
امور في تلك المناسبة كان العلة بالحقيقة احد
تلك العدة لا خصوصية كل منها وح يظهر انه لا يجوز
تعدد العلة المستقلة اصلا وكنا فصلنا بعض
الكلام في ذلك سابقا ثم اعلم انه لو قيل في
اثبات المدعى لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل
الحاصل لكفى في اثبات المطلوب لتوجه تلك المناقشات

وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شيء لو لم
يتعلق به ذلك التحصيل لكان حاصلاً بدونه ان
يحصل او لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل والقيد
الاخير لاخراج تعدد العلل على سبيل التعاقب و
التبادل فذلك لازم على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا
اليه لان بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة توارد
العلتين المستقلتين بل يكاد لا يكون بينهما فرق
فلا يتمشى الاستدلال به عليه بتقدير كونه نظريا او لا يحسن
التمسك به عليه على تقدير كونه بديهيا فتامل قوله واما
انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث اذ تقريره على
ما علم من كلام الشارح ونظائرهما ان المعقولات الثانية
ما يعرض الموجود الذهني فلا يكون وصفا للموجود الذهني
لا يكون منها والوجود ونظائره كالعلية والمعلولية
ليست اوصافا للموجود الذهني فان الموجود في
الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن بل المهية
من حيث هي وكذا الموصوف بعلية الموجود الخارجي مثلا

فانه ليس يثبت استحالته بهذا
البيان بل ببيان آخر منه

ليس هو المهية الموجودة في الذهن بل المهية
الموجودة في الخارج ان احدى العلية
اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه
بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو
المهية من حيث هي ولذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود
من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون
الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية
حتى يكون موضوعها المهية مع قيد الوجود الذهني و
ليس كذلك بل المعتبر في المعقولات الثانية ان
يكون الوجود الذهني مناط العروض على ما سبق
تفصيله ولا شك ان المهية بحسب وجودها في الخارج
لا يمتاز عن الموجود في الخارج بل هي عينه بحسب هذا الاعتبار
فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا الوجود وانما يمتاز
عنه في تصور الذهن فقط على الوجه الذي سبق فيكون
عارضا ذهنيا بقي الكلام في العلية والمعلولية ولا شك
انه لو اريد بهما ترتب الاثر الخارجي عليه بالفعل ومقابله

فبها من اللواحق الخارجية ضرورة ان منشأ الآثار
الخارجية انما هو الوجود الخارجي وانه ما لم يوجد شيء في
الخارج لم يتصف بان وجوده الخارجي عين شيء و
ان اريد بها كونه بحيث لو وجد في الخارج لامتنع
المعلول من مقابلته فلا ريب في عدم كونها من اللواحق
الخارجية عسى ان يكونا من لواحق الماهية التي لا
اختصاص لها بالذهن والخارج وان اخذ على وجه
لا تحقق في الوجود الخارجي مثل ان يؤخذ في العلية
كونه بحيث يحتمل وجود المعلول بوجودها وعدمه بعدمها
وفي المعلولية ما يلازم هذا المعنى ويضايفه كانا من
اللواحق الذهنية ومن اول مثل ذلك يتبين هذا ويحمل
ان المصنف في بعض المواضع فذكر المعقولات
الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية لانه ربما يجعل
الشيء من المعقولات الثانية ومحط الفائدة فيه
عدم كونه من العوارض الخارجية كما يشهد به التتبع
قوله فالاولى ان يقال اي على تقدير الاستدلال

اوفي التنبيه لئلا ينافي ما ذهب اليه من البداهة قوله
لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة اي ان
اراد ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة
ليس كليا بناء على جواز تعدد علل الشيء الواحد على
سبيل البدل فعلى تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام
لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه يستلزم
علة معينة وان اراد انه لا شيء من المعلولات
المعينة يستلزم علة معينة ممنوع والسند ظ قوله
اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من المبدء
اقول على البين انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد
للآخر نسبتان متنافيتان وان علتا بجهتين
ضرورة امتناع اجتماع المتنافيتين وان استندا
الى علتين مختلفتين فاختلاف الجهة التي هي منشأ
النسبتين كما صرح به لا يدفع المحذور بل لا بد من
اختلاف في احد الطرفين وح يظهر اندفاع المحذور
فافهم قوله ان اراد بالافتقار الى الدليل الخ

اقول لك ان يختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس
المعلولية فكانه قال كل واحد منهما على تقدير الدور
معلول للآخر المعلول لذلك الواحد فيلزم معلولية
كل منهما لنفسه وهو محال اذ المعلولية نسبة لا تتصور
الا بين اثنين ولا يجري مثل ذلك في التقرير الذي
ذكره المص لانه اذ يصرح بقوله العلة متقدمة على
المعلول لغوا بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول و
كذا قوله ولو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما
على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا لو كان الشيء
علة لعلته لكان علة لعلته التي هي علته وهو لغو
قوله وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة وفيه
بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح ترتيب المعلول
على العلة بالفاء نفس الترتيب الذي هو مدلول
الفاء فانه المصحح لترتيبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح
قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة و
محتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه الا ان قولهم بالنسبة

في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع
وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن
عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الواجب
بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على البت
فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته في سلسلة العلية
الى الواجب بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق
عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قيل قوله
لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير
لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها
ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع
فلا يجب وجوده وانما المستحيل على هذا التقدير
عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا قوله واجيب
عن الاول بدعوى الضرورة اي لما كان قول المعترض
لانه لزوم التساوي بينهما فان ذلك كما يكون للتساوي
قد يكون لعدم التناهي ايضا محتملا لان يكون غرضه انه
على هذا التقدير ليسا بمتساويين ولا متفاوتين

بناءً على توهم انهما من خواص الكم المتناهي وان يمكن توجيهه
انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من احدهما بازاء
واحد من الاخرى بعرض الابطال كلا الوجهين بدعوى
الضرورة في الانحصار اولاً وفي عدم امكان توافق
الآحاد مع التفاوت ثانياً قوله وان الناقصة يلزمها
الانقطاع اي على تقدير تطبيق الآحاد فلا يرد ان
هذه الدعوى لمبني المقدمات السابقة في اثبات
التناهي قوله اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد
من آحاد الا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة
الآحاد مفصلة بل يكفي فيه ملاحظتها على الاجمال
بان يفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة
الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضاً
لا يقال على تقدير الترتب والوجه يكفي الآحاد وقعت
بعضها بازاء بعض في الخارج لانه ان كان المراد
ان بعضها نسبة الى البعض بحسب الترتب في الخارج
فبذلك لا يتحقق اذ الكلام على انه بدون ذلك الترتب

يحقق

يحقق التطبيق العقلي ونفس هذا الترتب ليس انطباقاً
عقلياً حتى يصح ان يقال الانطباق حاصل بينهما في
الخارج وان كان المراد ان بعضها منطبق على
البعض في الخارج فليس كذلك كيف لا وان انطباق
امر يفرضه العقل بين كل منهما وبين ما يتقدم عليه
المحوج ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع
احدى السلسلتين لجواز ان تكون زيادة الزائدة
في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد شيء يخرج
الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تتوافق السلسلتان
فيما بقي من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا
الزائدة وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين
لا شك في انه زيادة احديهما على الاخرى من الطرف
المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب يحصل
الزيادة من ذلك الطرف على الطرف المقابل لان
تلك الزيادة ليست في الاوساط لان المفروض كلاً
من الآحاد بازاء سابقها مرتبة مثلاً فلا يبقى في

البين زيادة لاحديهما على الاخرى لا فى الانتظام فلو
لم يكن من الطرفين لم تتحقق الزيادة اصلا مع فرضها الا
وانما اذا لم تترتب الآحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى
الاوساط اذ ليس لها انتظام متسق حتى يلزم انتقال
الزيادة الى الاطراف كما فى الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق
وانظمه فى سلك نظايره من خواص هذا التعليق واما على
تقدير عدم الاجتماع فلا يتم الاعتذار وسنزيد ذلك
تقريرا فى اثبات حدوث العالم ان شاء الله تعالى قوله
اقول وقوع كل واحد الخ فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان
وقوع كل واحد من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد
التامة ويسنده بان ذلك الوقوع ان كان من الذهن
فيتوقف على وجودها فيه مفصلا وان كان من الخارج فهو ان
ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم انقطاعها بامكان وقوع كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى الا ان مراده الجواز العقلى الذى هو
الاحتمال فالمنع مخدوش فى جريان الدليل فى هذه الصورة

يمنع

فيتوقف على الترتب ولا يجدى
القدح فى السند بل لابد من
اثبات المقدمة الممنوعة وما
ذكره الخصم صح

يمنع بعض مقدماته فهو مانع بكيفية احتمال اللاوقوع ولا يكفى
احتمال الوقوع من اجزاء الدليل انما يتم بان يثبت الامكان
الذاتى فيقال لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنا الامكن وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك محال الى آخر الدليل والخصم
يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل لما سلفناه
من انه ح تكون زيادة الكل على الجزء فى الاوساط فلا يظهر
التخلف كما عرفته بما سمعته قوله والا لزم ان يطوع
معلول من تلك المعلولات الخ هذه الملازمة غير بينة وانما
يظهر لزوم ذلك فى كل قطعة متناهية منها وما قيل كيف
لا تزيد سلسلة العلل بواحد من تلك الجهة مع ان
سلسلة المعلولات زادت فى هذه الجهة بواحد هو
المعلول الاخير الذى لم يأخذه فى السلسلة لانه لم يجتمع
فيه الصفتان معا فلو لم تزد سلسلة العلل بواحد
من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات زادت فى
هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذى لم يأخذه فى

السلسلة لأنه لم تجتمع فيه الصفتان معاً فلو لم تزد سلسلة
العلل بواحدة في ذلك الطرف لم يكن المتضايفان
متساويين في العدد فيلزم هناك معلولية بلا علية تقابلها
وهو باطل بالضرورة فأقول للمجيب أن يدفع الإيراد عن
هذا الدليل أو ليس فيه إثبات المقدمة الممنوعة بل
هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي
يأتي بعد ذلك والذي يمكن أن يقال في توجيه هذا الدليل
أن العقل يحكم بأن كل جملة يتكافؤ علياتها ومعلولياتها
بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة حكماً كلياً من غير فرق
بين الجملة المتناهية وغير المتناهية إذ العلل والمعلولات
المتطابقة على هذا الوجه يحتاج إلى خارج متقدم إذ لو
لم يحتج إلى خارج كانت هي بعينها عللاً ومعلولات وفات
السبق الذي هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي بالنسبة
إلى العقول المتجردة فإن العقل إذا لاحظ إجمالاً
أن هذه السلسلة سلسلة تتوافق عدد علياتها ومعلولياتها
وليس شيء من تلك العليات مكافئة للمعلوليات التي

انطبقت

انطبقت عليها فرضاً جزم بانتفاء الإعلية بكافية وشبهة
إنما نشأت من طلب التفصيل مع الحكم الكلي الذي يجزم
العقل إجمالاً ونظير هذا ما يقال إن العقل يحكم بأن
الموجد متقدم على الموجَد من غير تفصيل بين موجد نفسه
وغيره ثم يثبت به أن الماهية لا يكون علة لوجودها و
كذا ما يقولون في البرهان السلمي أن كل جملة من الأبعاد
غير متناهية لا يمكن اجتماعها في بعد فيلزم أن يكون
البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين
فإن مثل ذلك جار فيما ذكرنا ونظائره التي لا تكاد
ينضبط وقد قرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان هكذا
كل ما هو معلول وعلة فهو وسط من طرفين بالضرورة
فإنه لما كان معلولاً كان له علة ولما كان علة كان له
معلول فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكان سلسلة
العلل الغير المتناهية معلولة وعلة إذ لا واحد من آحادها
إلا وهو معلول وعلة أيضاً أما أنها علة فلأنها علة
الحكم الطرف المفروض وأما أنها معلولة فلأن ما

يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولاً فلا ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة و
ثبت ان كل معلول وعلة وسط فتكون سلسلة العلل
الغير المتناهية وسطاً فتكون وسطاً بلا طرف ومما تم
هذا الكلام ويرد عليه ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة
وسط بالقياس الى طرفين وما واحد الى من تلك
الآحاد وكذا كل قطعة متناهية احدث منها وليس
كل الآحاد باسرها وسطاً فان حكم الكل الافرادي قد
يخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله طرف اعني كل
واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس من وسط
اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الآحاد باسرها
وهذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين وتندفع
بمثل ما ذكرنا لكن هو هنا ان يقال العقل يحكم بان
مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية
وغير المتناهية وحكم الافرادي وان جاز ان يخالف
حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة في بعض

المواد

المتناهية
المواد وهذه المادة منها لو وجدت السلسلة الغير
التي كل واحد منها علة ومعلول لكان المجموع وسطاً
من غير طرف والشبهة انما تنشأ من منع وجوب ان السلسلة
المفروضة او تجويز وجودها اذ ح ربما لا يجزم العقل بان
مجموع الاوساط اوساط بناء على ان وجود السلسلة
المفروضة تنافي تلك المقدمة اما اذا عرضت المقدمة
على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في
النظاير التي مرت وان اشتبه ان في بداهة الحكم الكلي
لا تتضح فيه جلية الحال الا بترك الجدال ومن ظاهره على
طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الافضال
تو ح فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج فان كل
قلت يجوز ان يكفي الخارج موجداً للكل واحد من اجزاء
السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك الواحد
ويكفي ترتب الآحاد باعتبار الشرطية والبركية لا باعتبار
الفاعلية فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد ح لا انقطاع السلسلة ولا تنقطع لكن

بان تعالى الكلام في الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية
لانه قد يمنع وقوع هذا الترتب في الممكنات الغير المتناهية
اذ يجوز ان يكون ترتبها بوجه آخر ويكون فاعل كل منها
امرا واحدا بشرط سابقة او ذات سابقة او بآلتها قلت
حاصل الدليل ان فاعل الممكن اما الواجب وهو المطلوب
او الممكن وح ينتقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل
الكلام الخ وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام
على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية قوله وان وجدت
لزم تخلف المعلول الخ اذا فسرت العلة المستقلة
بما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف
تأثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف المعلول عنها
ح يمكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد انها بنفسها
علة مستقلة لكل جزء ومن ههنا يعلم انه لو اريد الفاعل
بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكرنا لان الفاعل بالحقيقة بالنسبة
للمركب الذي جميع اجزائه ممكن انما هو فاعل جميع
اجزائه واطلاق فاعل ذلك المركب على فاعل بعض

اجزائه

اجزائه اصطلاح مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ
ولعل مرادهم من الفاعل المستقل هذا المعنى فيندفع
المعارضة المذكورة نعم يتجه المنع بان يقال لا نسلم
ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن يجب ان تكون
له علة يكون بعينها مؤثرة في كل واحد من اجزائه
بل انما يجب ان يكون لكل واحد من اجزائه علة مؤثرة و
ربما كان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع ولا يكون علة مؤثرة
بعينها في كل جزء وح يقول علة مجموع الآحاد ما فوق
المعلول الاخير لا الى غير النهاية وسوق الكلام قوله
وعلى اصل الدليل منع آخر الخ لا يخفى على من له ادنى حركة
ان كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك
الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة وان كل
واحد من الآحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف و
السلسلة باسرها كثير وحده داخل فيه كل واحد من
الآحاد وليس كل واحد من الآحاد كذلك فالجملة
مفتقرة الى علة هي مجموع علل الآحاد وهو غير علة كل

واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك بين لا سترة به
نعم يرد ان مجموع علل الآحاد هو بعينه ما قبل المعلول الاخير
لا الى غير النهاية فان السلسلة المبتدأة مما قبله بلا واسطة
علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدأة مما قبله بواحد هو
علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التي
يشتمل عليها السلسلة المبتدأة مما قبل المعلول الاخير
هو مجموع علل تلك الآحاد قوله فقولكم انها علل مجرد عبارة
انت تعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك تفتقر
الممكنات الى علل وح يصح الترديد ان علل تلك
الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة
فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان ذلك الترديد
مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك والا في
الكلام القائل الذي اعترض عليه بما توهم ذلك قوله
وما يقال الموجودات الآحاد غير وجود كل منها وكلام
خال عن التحصيل بل ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان
مغايرة الجميع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات

كما سبق قوله فحقه ان يكون مقدما ولا ان اه لان المراد
بالمؤثر المستقل على ما سبق والنظم الطبيعي يقتضي
تقديم اثبات المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا و
عينا قوله فالاولى اعني الجملة الذي يعتقد عدة من الالوف
هذه المنفصلة ممنوعة بل الجملة التي يعتقد عدة من الالوف
منتشرة في جميع السلسلة فانه اذا اخذ جزء من السلسلة
وترك تسعمائة وتسعة وتسعون من جزء ثم اخذ جزء آخر و
ترك مثله وهكذا الى غير النهاية تكون هذه الجملة من الآحاد
يعتقد عدة من الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه
الجملة في احد الطرفين فان قيل نطبق عدة
من الالوف على الآحاد ليظهر انتقال الزيادة الى جانب
اللامتناهي كما ان رجع الى برهان التطبيق بعينه
فتأمل قوله وتتكافؤ النسبتان اه الظاهر ان مقصود
المص ان نسبتي العلية والمعلولية متكافئتان في
حالتي الوجود والعدم معا بمعنى ان كل ما هو علة للشيء
فوجوده علة لوجود المعلول وعدمه لعدمه وكذا ما هو

معلول وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها فوقع تحقق
العلية والمعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما فان ذلك
لا يستلزم ان يكون الحال في خصوصيات العليات
كذلك ولا يرد عليه ما اورده الشارح على توجيهه وقول المص بعد
ذلك فالفاعل في الطرفين واحد بيان كون العلة الفاعلية
موجودة فاعلا لوجود المعلول ومعدومة فاعلا للعدم
المص لبقائه توهم من زعم ان العدم ليس اثرا للفاعل و
انه مستغن عن الفاعل لانه مستمر من الازل ويقطع
الفاعل استمراره بالايجاد فلا تكرار لا يقال وجود
المعد علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول
كما ان وجوده السابق علة لوجوده كذلك عدم وجوده
السابق علة لعدمه قوله وليس المراد بهاهنا العلية
والمعلولية مطلقا بل الفاعلية اي الفاعلية الموجبة
لا مطلق الفاعلية وانت خبير بان سياق كلام
المص يقتضي ان مقصوده مما ذكره من قوله فالفاعل
مبدأ التأثير ههنا بيان احكام العلة الفاعلية و

ان جرى بعضها في غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل
فتدبر قوله مردود بانه يجوز الخ لا يخفى انه بعد تسليم ان
عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المع يلزم في
هذه الصورة ان يكون عدم الواجب تع في ذلك علة
لامر وجودي وكونه عدمه امرا محالا لا ينافي عليته فان
عدم العقل الاول معلول العدم وعدمه علة له لكن لما
كان العلة ممتنعا الذاتية كان المعلول ممتنعا بالغير فلو
كان الواجب علة لامر عدمي كان عدمه علة لامر
وجودي والتالي باطل فالمقدم مثله لا يقال عدمه محال
فجاز ان يستلزم محالا وهو عليته لامر وجودي لانا
نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر
عدمي فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي
وهذا اللازم محال سواء كان ذلك العدم محالا او لا
فالمفروض المذكور محال فافهم قوله مردود بانه لا يجوز
الخ لا يمكنه ان يقول المبين ان من الممكنات علته لا يحتاج
دون الاحتياج نسبة يقتضي محتاجا اليه فلا يكفي ان يحتاج

وجد او لم يوجد حصل انعم ال

اليه سواء كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم
يكن موجودا اذ في كل ممكن علة له بحسب كان ممتنعا
كانت تلك او ممكنا موجودا او معدوما فالملكة بما ذكرنا
ممكن معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون عدم
ذلك الوجودي علة لعدمها واذا فرض كون امر
وجودي آخر ايضا علة لعدمها فتجتمع علتان مستقلتان
فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين
على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وبهذه الملازمة
ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح
نعم يبقى الكلام ههنا في بطلان التالي بناء على
ما يقال ان توارد العلل المستقلة على سبيل
البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة
او عدمه ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي
الذي فرض علة للعدمي ولا يلزم التوارد على
سبيل الاجتماع حتى يكون محالا على تقدير كون علة
الملكة امرا [illegible]

الامر

هو علة للعدمي وهذا فيه بانه على تقدير تحقق الامر المفروض
علة للامر العدمي لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي
هو علة الملكة او لا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين
وعلى الثاني اجتماع علتين مستقلتين لا يقال لا نسلم لزوم
اجتماع النقيضين المستجمعتين لشرائط التاثير فانا
نقول على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر
العدمي مع جميع شرائط التاثير او لا وسوق الكلام
فتفكر قوله لجواز ان يكون وجوده متوقفا اقول
انت خبير بان شرح لا تكون العلة الفاعلية لتلك الملكة
موجودة بشرائط فتكون علة العدم انتفاء الفاعل من
حيث انه فاعل بالفعل وان كان في ذاته موجودا ولا شك
ان مراد من يقول بهذا التوجيه ان انتفاء الفاعل
بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول هذا ولو استدل على
المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف
في [illegible] سواء [illegible] الامر الوجودي الذي فرض كونه
[illegible] منها ام لم [illegible] وجود المعلول

على تقدير الاول لجواز ان يتخلف احدهما لفقد شرط لانا نقول الترديد في العلتين ح

مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف حال الشيء وجوداً و
عدماً بوجود آخر وعدمه لم يكن الآخر علة له قطعا لم يتجه
عليه شيء من الشبهات قوله ويرد عليه ان الفاعلية
القابلية اما ان يكون عبارة عن كون الشيء متهيئاً لقبول
الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون
الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك ان اريد بها الامكان
الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع
الموانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه
واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها شرائط التاثير و
ارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التاثير بالفعل فعلم
ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية
لا يجب به وجود المقبول بل يصير متهيئاً له او ممكن
الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف
بالتاثير بالفعل فانحل الشبهة وكان منشأها عدم
الفرق بين القابلية وبين القبول بالفعل المقتضي
للاتصاف فانه بالحقيقة هو المعلول لا القابلية فتامل

قوله فامكان الوجوب مع امتناعه ليسا من جهة واحدة
فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما وبه يتم المط
قوله وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظاهر ان مراد المص انه
ليس لمهية مقتضية لعلية تشخص لتشخص آخر مطلقاً
بحيث يكون الخصوص مستنداً الى الخصوص ويكون
مقتضى المهية ان يكون تشخص علة لتشخص آخر ومن
كل فرد منها علة لتشخص آخر ناسب خصوصه فيلزم
لا تناهي اشخاصها كما ذكره بلا ريبة وليس مراده كون
مهية مقتضية لعلية تشخص معين حتى يرد ما ذكره
الش من ان اللازم ح كون كل فرد علة لذلك الشخص
المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذلك مما لا يذهب
الوهم اليه كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص
المعلول علة لنفسه قوله وفيه نظر لان معنى العلية
انت خبير بان مفاد كلام المص نفي كون التشخص مع
العضويات علة لتشخص آخر بسبب مهيته فقد
ن العلية والمعلولية للتشخص وجعل المهية منشأ

لتلك العلية وح يظهر منع احتياج المعلول او استغنائه
عن خصوصية فرد فرد قوله ويرد عليه وعلى الدليل انه
يمكن ان يقال مراد المص انه ليس الشخص من العناصر
بمهيتها المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة لشخص
آخر وهذا الحكم يعم المشاركات الجنسية والنوعية
ح لا يتوقف على تساوى الاشخاص العناصر والمهية
النوعية فتدبر قوله لان التصور الكلى الخ فيه نظر
لانه صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذى
لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره
عن راى كلى وح تتوجه المناقشة في توقف الفعل على
التصور الجزئى مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل
بالصادر منا وليس في افعالنا ما لا مثل له من نوعه
فلا يرد النقض قلت على تقدير التسليم اذا جوز ثم
صدور الشىء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز
ان يصدر عن راى كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه
منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في

فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوز ثم صدور المعلول عن
تصور من الاول دون الثانى لا بد لذلك من
بيان واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوة شاعرة
جسمانية بها لادراك الجزئى هو مبدأ الحركة
الشخصية متمسكين بان الراى الكلى لا ينبعث
عنه شوق جزئى ويرد عليه النقض المذكور وما
قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة
الكلية فاعل والعلية التامة ما لم ينضم اليها امر
غير فاعل يستحيل ان يقتضى امرا غير فاعل والا لزم
تخلف المع عن العلة فلا يدفع ذلك بل هو دليل
آخر قوله ويدل على مغايرته للشوق اه لم يعرف
الشوق الذى هو مقسم الشهوة والغضب و
حكم بان الشهوة معقودة والدواعى الشىء
وقال الاستاد قدس سره في اوايل حواشى شرح
التجريد ان الشهوة ميل جبلى غير معدود للبشر
بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير معدودة

بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه
كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه
بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك
قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها
وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ عليها دون النفرة
انتهى وكلام الشارح مبني على هذا التقرير واعلم ان مغايرة
الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف
بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار
وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح
الهياكل فليرجع اليه فالقول بان مبادي
لا يخفى ان مثل ذلك انما يلائم المقامات الخطابية
دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية
في حيز المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختياري
كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي الغير
المقدور فيرد ان شيئا من الميل المذكور لا يكون
اختياريا كما اذا حصل للقاصد التصور بالغاية

فكانت تلك الغاية امرا ضروريا او موهوما جذبا او لم يمكن
عن زمان ترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من
غير اختياره كيف ولو كان المسمى بالارادة اختياريا
لاحتاج الى ارادة اخرى دينه لا يقال الفعل
الاختياري قد يترتب على الشوق ونحن نعلم بالوجدان
انتفائه او نجد فينا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة
بل لا نتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انا نجد في
الى الفعل المتصور المصدق بغايته كالشهوة بالوجدان
وان اريد به الميل الباعث للروية اختياريا
فيتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات
العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقدان الروية
فيها وان الافعال الاختيارية الانسانية قد يخلو عنه كما
اعترفت بل نقول ان الافعال التابعة للشوق
الغريزي اكثرها خالية عن المصلحة العقلية والشرعية
ثم ان الافعال [illegible] ية للعقل اكثرها يخالف المقتضى
[illegible] ري فهي تابعة للارادة بدونه واكثر

للأفعال الاختيارية مترتبة إما على الشوق بدون الإرادة
على هذا التفسير أو بالعكس فتبادر منها في الأغلب ثلثة
الأربعة كما ذكره لا يقال لم يفسر الشارح الإرادة
بما فسره السيد قدس سره نقل من الإرادة عنده هو
الإجماع الذي يلي الفعل سواء ترتب على الروية أو لا
والشوق بحاله معتبر بما ذكره الشارح ح لم يظهر أن
الغالب ترتب الفعل على كليهما لأن من الإرادة في
كل فعل اختياري والشوق موجود في أكثرها بناء على
أن الأفعال التابعة للشوق الغريزي أكثر من
الأفعال المخالفة لها لأنا نقول إن حق من الأكثرية ممنوع فإن
الأفعال العادية والشرعية أكثرها مخالف لمقتضى
الشوق الغريزي ومن الأفعال التي هي مقتضى الشوق
كالأكل والشرب ونحوهما فإنها في الأغلب يراعى
فيها الرسوم العادية أو الشرعية المخالفة لمقتضى
الشوق الغريزي كما يشهد به [illegible] آه وبالجملة
لا يثبت كون الأفعال التي هي مشوقة بحسب الغريزة أكثر

مما ليست بمشوقة قوله بيان ذلك الخ أن المتحرك الخ فيه بحث
إذ لا توقف للإرادة الكلية على تخيل المسافة بل
يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على
إدراك كل المسافة أولا على سبيل التخيل لجواز
أن يدرك أولا جزء منها فيقطعه ثم جزء آخر وهكذا أو
لهذا من خروجه دفع إذ ح يكفي في كل قصد ذلك الجزء
المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل
الغرض من هذا الكلام وهو أن هناك تصور
المسافة ومن الإرادة المتعلقة بها ثم تنبعث منه
التصورات المتعلقة بجزء جزء ومن الإرادة الجزئية
الباعثة لها قوله ثم الشارح إذا كان الخ في هذا الترديد
خلل لأن المراد بالدفعة إن كان معيتها بالذات
فالمبحث لا يحتمله لأن الكلام في العلل وإن كان
معيتها بالزمان فلا يقابل بينه وبين الشق الثاني
أو تلك المعية لازم على التقدير الثاني أيضا قوله
مع فهم لم عدم وجوده لا يخفى على من راجع وجدانه

غشيته ظلمة

أن المتحرك بالاختيار يدرك أجزاء المسافة شيئاً فشيئاً
ولذلك إذا أعشت الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن
المسير فكما أن الحركة مستمرة على سبيل التدريج
كذلك هذا الإدراك مستمر على هذا النهج واستمرار تصور
المسافة على هذا النهج لا يستلزم إدراك الحدود
المفروضة فيها إذ الحركة الواحدة المستمرة المتصلة
تستدعي إدراكاً واحداً مستمراً على سبيل التدريج
نعم إذا تعددت الحركات كما في الخطوط المتعاقبة كان
هناك تصورات متعددة فالمسافة متعددة لكن
لما كان من تلك التصورات ملكة للنفس يصدر عنها
بسهولة من غير تعمل فربما يشتبه الأمر فيتوهم أنه لم
يدركها أو نفى إدراكها ومن البين أن الإدراك
شيء وإدراك أن الإدراك شيء آخر وانحفاظ
تلك من الإدراك شيء آخر قوله فيكفي فيها إدراك
المسافة هذا أنت خبير بأن من الأمور الغير القارة لا يقتضيه
لأمر القارة إلا بانضمام أمر غير قار كالسير والحركة

التوسطية وإن كانت أمراً قاراً مستمراً من مبدأ المسافة
إلى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسب إلى الحدود المفروضة
في المسافة على سبيل التعاقب فمن حيث إن كانت
قارة بحسب الذات فهي غير قارة بحسب العارض فيعود
الكلام في أن العارض الغير القار لا يمكن استناده
إلى القار بانفراده بدون انضمام غير قار قال
الشيخ في الالهيات في بيان أن المحرك القريب
للسموات ويقول إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركة
القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات
البتة وكأنا قد أشرنا إلى جمل ما تعين في معرفة
هذا المعنى في الفصول المتقدمة وأوضحنا أن
الحركة معنى متجدد السبب وكل شطر منه مختص
بسبب فإنه لا ثبات له ولا يجوز أن يكون عن
معنى ثابت البتة وحده فإن كان عن معنى
ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال أما
إذا كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون لكل حركة

يتجدد منه فلتجدد قرب وبعد من النهاية العلية [illegible]

يعدم معه فلعدم قرب وبعد من النـ[illegible] ما ذكرت

التجدد ولم يكن يتجدد حركة فان الغاية وجهة ما

ثابت لا يكون عنه الا ما هو ثابت وان الى كانت

عن ارادة فيجب الا يكون عن ارادة

فان من الارادة الكلية نسبتها الى [illegible] الحركة

نسبة واحدة فلا يجب ان يتصف [illegible] هذه الحركة دون

هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم

يجز ان تبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة

بسبب حركة ما قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم

موجبا للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام

وان كانت العلية لامور متجددة فالسؤال في تجددها

ثابت وان كان تجددا طبيعيا لزم الحكم الذي

فرضناه وان كان ارادة تتبدل بحسب تصورات متجددة

فهو عين الذي نريد ثم اورد على نفسه انه لم لا يجوز

ان يكون الامر المتجددة الذي [illegible] العقلية

[illegible] اذ يمكن ان ينتقل العقل النفساني من معقول

الى آخر فيجوز ان يتجدد الحركة بتجدد الارادات

العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجددة

فاجاب بما حاصله ان الارادة الكلية وان كانت

على سبيل التجدد فهي متعلقة بطبيعة مشتركة و

نسبتها الى جميع اجزاء تلك الحركة على سواء فلا

يصدر عنها شيء لان العلة لابد ان تكون لها

خصوصية بالنسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيرها

فاذا انتفى الخصوصية لم تتحقق العلية وبيان ذلك

بان الحدود المفروضة في الحركة المستديرة متحدة

بالنوع فلا تتعلق الارادة العقلية بخصوص الحركة

الى احدها الا من آخر اقوى ولا يخلو عن مناقشة

ثم اذا تمهد ذلك فنقول لحل المسافة باسرها

اجمالا غير متجدد فلا يكفي في صدور الحركة المستلزمة

تجدد النسب كما يتبين الا ان يقال مراده بحل المسافة

ما [illegible] الخط المتصل من الحضرة النازلة

ويكون المراد بالاجتماع عدم قطعة قطعة مقصودة مقدورة
بل ان يمكن هناك حركة نفسانية في تخيل المسافة الا
فيتخيل تلك الكل فيه على سبيل التدريج وح يكون
كلاما محققا راجعا الى ما اسلفناه لكن يبقى الكلام
في استناد تلك الحركة التخيلية اولا يمكن ان يستند
الى امر ثابت لما مر فيلزم استنادها الى متجدد آخر و
هكذا فيلزم ان يكون سلاسل غير متناهية من حركات
مترتبة في العلية اذ لا يمكن استناد شيء من تلك
السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان
لاستلزامه الدور و اجاب عنه في شرح الاشارات
بان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يصل الارادة في النفس والحركات في الجسم
ولاينة دفعة لان الارادة يمكن الجسم من حد ما من المسافة
ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع
ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي

يريد على ان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في
حد آخر قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريد عن
وجود الارادة لا يرجع الى الجسم الذي هو القابل و
لا الى الارادة التي هي الفاعل و مع الوصول الى الحد
الذي يريد بعض تلك الارادة يتجدد غيرها فيصير كل وصول
سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول و وجود
كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات
والحركات استمرار شيء غير قار على سبيل التصرم والتجدد
و التتابع لا يكون ما تعرفه من علية الاحوال بل هو شرط
ما يتم العلة باضافته اليها انتهى اقول فيه بحث
اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود
ممنوع لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجوده تقدما ذاتيا
لا زمانيا كما في ارادة الواجب للقديم على مذهبهم و
ليس في قوله فاذن تاخر كونه الى ما يدفع ذلك لان
كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان واحد في
مكانين لا يستلزم عدم اجتماع الارادة والحصول في

بمكان مع ذلك لحصول الجواز ان يكفيه ارادة لحصول
في كل مكان مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات
وانت خبير بان الاحتياج في الجواب لدفع امتناع الاجتماع
بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا احتياج في تقدم الارادة
على الكون في الحد المراد الى هذه المقدمة بل يمكن ان
يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال
الارادة فيها ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم بقاء
الارادة حال الوصول ولا يتوقف المطلوب عليه واما ثانيا
فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة
معدة للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له
من الطرفين ومع يكون السلسلتان احدهما علة
للاخرى ولا معلولا لها على ما صرح به بل يكون علتهما
بجميع اجزائها العرضية وان جاز ذلك لكن ان
يقال كل سابق من الحركة علة معدة للاحقة منها
الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متجدد
خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية القديمة استنادها

متى تركبتا من العلية والمعلولية فلا تجتمعان لاحتياج الامور متجددة خارجة عنهما لا يكونه صح

للارادة

للارادة ثم الارادة الكلية لا يكفي كما يقرر فلا بد من
ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم تصير
الاجزاء المفروضة في الارادات لا يمكن استنادها
الا الى نفسها فتعين ما ذكره فان قلت يشكل امر
الحركات التي لها بداية كحركات الارادية والحركات
الطبيعية والقسرية او الجزء الاول منها لا يكون مسبوقا
بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين في
الارادات والحركات قلت الحركة وان كانت
متناهية من المبدأ ليس لها جزء اول لانها منقسمة
الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبتدئة
كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابق
عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة سابق
عليه فان الساكن في مكان مثلا يتصور اولا مكانا
آخر ويعتقد ان الكون فيه فائدة كما قد صدقه مثلا
فريد الكون فيه فيحصل المسافة التي بينهما تحليلا تدريجيا
بحسبه ارادة متجددة تدريجية فتستمر الارادة

جزء موجود او مفروض من الارادة
سابقا عليه وكذا كل جزء من
الارادة مستند الى ح

في الحركة كان كل جزء من الحركة موجودا او مفروضا مستندا الى كل
جزء من الحركة سابق عليه اه اما الحركة الطبيعية و
القسرية فتجددها بسبب تجدد مراتب الميل كما سبق
عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزءا من المسافة يتجدد له
مرتبة من الميل اما اقوى من المرتبة السابقة او
اضعف منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب
من الحيز الطبيعي و الميل القسري يشتد شيئا فشيئا
الى ان تبلغ غاية ما ثم تأخذ في التنقص الى ان ينتهي
فكل جزء من الحركة مستند الى جزء من الميل فاذا وصل
الجسم الى الحد الذي هو نهاية ذلك الجزء من الحركة انتهى
ذلك الجزء من الميل وتجدد ميل آخر اشد من الاول
او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع الحركة
ويمكن ان يقال ان الحركات المبتدأة مرتبطة
بالحركات الفلكية التي لا بداية لها فكن على بصيرة
في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله ولفظ
من هذا العطف اه مفهوم هذا العطف هو توقف صدق

التأثير

التأثير على المتناهي لا توقف نفس التأثير ومن البين ان
التأثير اعم من التأثير المتناهي وصدق العام الذاتي
على الشيء شرط صدق الخاص كما يقرر في موضعه
والتأثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التأثير المتناهي اذ
المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد
ولعل المصنف انما اقحم لفظ الصدق بهذا المعنى والا كان
الظاهر ان يقول اشتراط في التأثير بدون لفظ الصدق
قوله واعترض عليه بانه لا تم قطع الحد الاول انما
يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة تجدد عدم
امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل وليس كذلك
بل معناه على قياس اللاتناهي في المدة والعدة ان
لا تتصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير متناه
ومع لا يتوجه الايراد بمنع بلوغ الصغرى الى حد لا
يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل بهمنيار
في التحصيل اللاتناهي في الشدة بوجه آخر وهو
ان تلك الحركة ان كانت نهاية في الشدة حتى لا يمكن

ورائها شدة وكل نهاية هي متناهية فتكون تلك الحركة متناهية
وان لم تكن نهاية في الشدة كان ورائه شدة اخرى
فلا يكون غير متناهية الشدة اقول قد اخذ ذلك من
النجاة وتحصله انه لا معنى للاتناهي في الشدة بخلاف
المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي على تقدير ان لا
يكون ورائه مدة اخرى وعدة اخرى فان انتفاء المرتبة
الزائدة فيهما لاجل اللاتناهي اذ لا يمكن الزيادة على الغير
المتناهي المتسوق النظام في الجانب الذي هو فيه غير متناه
بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها
نهاية الشدة فتأمل قوله وهي الجواهر المفارقة الخ
لعله اراد بالجواهر المفارقة ما يعم العقول ونفوسها
المجردة فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية
تحركها بواسطة القوة الجسمانية المنطبعة فيها
للتشبه بالعقول المفارقة قوله ورد بانه لما جاز بقاء
القوة الجسمانية مدة غير متناهية الخ لا يخفى ان
النقض بالاجمال دعوى فلا بد من اثبات بعض الملازمة

ليتم

ليتم النقض دونه خرط القتاد اذ البرهان لا يجري في
المتوسط لجواز كون كل قوة جسمانية واسطة في التاثير
وجزئها لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها
سارية في الجسم ذي القوة فيكون للجزء قوة من جنس
قوة الكل كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه
انه يجوز ان تكون القوة الغير المتناهية انما توجد لكل
الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم يوجد تلك القوة في شيء
للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل كما يوجد
من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة
لشيء من الاركان التي امتزجت عنه وكما ان المحركين
للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة فاجاب بان الامر
ليس على ما فرضت لان القوة ان كانت للجسم بحال اجتماع
اجزائه وبحال امتزاجه فانها مع ذلك سارية في جملته و
الا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت
سارية في الجملة كان لبعضها بعض القوة فيكون
البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد

نجد

المزاج السارية في الكل و انما لم يحصلها في حال الانفراد و
ليس يجب ان يمكنه فرضنا للجسم بعضا لحيثنا لانا لان
ماخذ ذلك البعض بشرط قطعه و ابانته حتى تقابل ان
البعض المباين لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان
يثبت بعضا منه وهو كالة السرف حال ما يصدر عن ذلك
البعض وعن القوة التي فيه وحدها السرف المنزوع عنه
على سبيل التقدير و اما المحركون للسفينة فان الواحد
منهم وان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه اصغر
منه لا محالة و يلزم ما قلناه اقول قوله ان الا كانت
قوة لبعض الجملة دون الكل في حيز المنع وهو ظاهر و
قوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه
تحريك اصغر منه غير نافع في لزوم ما قاله اذ يجوز ان
جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور
الى حد النهاية و لا يلزم مساواة الجزء الكل في التاثير
اذ الكل يحرك الكل و الجزء الجزء و انما خصصنا بالقسرية
اذ لا تفاوت في القوة الطبيعية بين تحريك الكل و

الجزء

الجزء فان العظم والصغر في الجسم الذي لا عائق فيه عن
الحركة لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فما تحرك
الجزء تحرك الكل فتلزم المساواة بخلاف القسرية
فان المعاوق في الكل اكثر من الجزء و هذا الاخير قد
تعرض له الشيخ في آخر البحث و قال الجواب عنه بان
يتذكر ما اشترطناه من حديث اعتبار ذلك بحسب
قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود و اشار
بذلك الى ما قال في تقرير البرهان انا لسنا نحتاج الى اعتبار
وجوب هذه المناسبات بالفعل بل نقول انا تقدير
مناسبة يوجب هذا الحكم فهو متناه على نحو التقديرات
التي يفعلها المهندسون فنقول ان هذه القوة بحيث
لو كانت من الامور يوجد على نحو لكان طباعها يوجب كذا
وكذلك لو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لما كانت
بحيث لو كانت من الامور يوجد لكان طباعها يوجب كذا
وكذا او ذلك من اجب لها ان يكون انتهى و محصله
ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء

القوة كل الجسم أي فحصل أن القوة الجسمانية يلزمها أن يكون
لتحريكها النسبة [illegible]
لا تحريك جزء ما المفروض الكل أو ما هو كذلك لتحريكه متناه و
قد سلك مثل هذه الطريقة في إبطال الخلاء كما سيفصله فتأمل
في المقام فإنه من مزال الأقدام قوله فإنهم استدلوا على وجوب
تناهي الخ يعني أن الزيادة من الجانب المتناهي لا
يستلزم التناهي من الجانب الآخر فلا يحتاج في الاستدلال
بمجرد الزيادة من جانب المستقبل إلا الاعتذار نعم إذا تمسك
في إبطاله بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة إلى جانب
الماضي أجابوا عنه بأن ليس لها وجود وهذا يحتمل
وجهين أحدهما أن يكون منعا لجريان التطبيق بناء على
أنه لا يجري إلا في الموجودة معا والثاني يرد عليه أن التطبيق
العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي والثاني أن يكون
منعا للتخلف المدعى في مادة النقض بأن يقال مقتضى
برهان التطبيق أن لا يوجد الأمور المترتبة الغير المتناهية
فإنها غير موجودة فلا يرد النقض بها ومنع بعض الناظرين

مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة أو عدم وجودها مطلقا ولو
على سبيل التعاقب وربما يفصل الكلام بعد ذلك إن شاء الله تعالى
فظهر أنه لا حاجة لهم إلى نفي الزيادة مطلقا في الأمور الغير
الموجودة في الخارج ولا أنه مما يمكن إرادته نعم الزيادة في
الخارج تتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان
على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن إنكاره قوله
ولو سلم أنها توصف بالزيادة لم يمكن أن يقال كان لا
مساواة الكل والجزء في التحريك من مبدأ واحد إلا أنه
من جانب الماضي فإنا نقول لا نحكم من أن يقوى الجزء على
مثل ما يقوى عليه الكل من الحركة المتناهية إلى هذا الحد أو على
بعضه ونسوق الكلام فإن قلت يمكن تساويهما
في هذا التحريك ويكون ازدياد الكل على الجزء من جانب المنتهى
كما ذكره قلت قوة الثاني ضعف الضعف مثلا فيجب أن
يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا التقدير
لا يكون كذلك لأن الزيادة من جانب المنتهى بقدر متناه
فلا تصير الحركات الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام

بين الزيادة ضعفا للحركات الماضية فقط وقس عليه حال غير
النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون قوة الكل على
التحريك الغير المتناهي من الطرفين وقوة النصف على التحريك
الغير المتناهي من طرف واحد بحيث يضعف للغير المتناهي من
الطرف بين لا نصف له ولا يذهب عليك انه لا يجري هذا
المنع في غير النصف من الاجزاء فتأمل ثم ذكر الشيخ في
الشفاء ههنا امورا منها ان هذا البرهان ربما يجري في
الآثار التي يجب وقوعها في الزمان واما الاثر الذي يمكن
وقوعه في آن والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ
يمكن ان يقال ان تأثير الكل في آن وتأثير الجزء في
زمان ومنها ان ذلك في القوة المؤثرة في مبدأ
معين او كثرة متوالية من مبدأ محدود مجاري المدة
واما كثرة مختلفة من اشياء مختلفة في تراتيب مختلفة في
الامر يشكل فيه ولا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها و
ذلك لانه لا يلزم ان القوة المعدومة التي في المستقبل
اذا كانت انقص من عدة اخرى يكون متناهية فيجوز ان

يكون

يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها انقص من بعض
الحركات بلا نهاية هي اسرع وحركات بلا نهاية هي
ابطأ فان دورات ما هي اسرع لا محالة اكثر من دورات
ما هي ابطأ وكذا العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات
الغير المتناهية واما في الزمان المتصلة من الآن فلا يجوز
ان يكون زمان معتبر من الآن اقل من غير المتناهي
المبتدأ من الآن الا متناهيا ولكنه اذا كان ما يقوى
على كثرات مختلطة غير متناهية كل ترتيب منها فقد يقوى
على ترتيب واحد غير متناه واما انها لا يقوى على ترتيب
غير متناه فذلك يتبين بما قلناه قوله فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي هو تفصيل انه اذا فرض تحريك غير
متناه اسرع من حركة ما كان في القوة القسرية او ابطأ
منها في الطبيعية لا يلزم الخلف وهو ظاهر واما انجرار الكل
في التحريك لانهما وان استويا في الزمان لكنهما مختلفان
بالسرعة والبطوء فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية و
هو المحذور لانتفاء التفاوت من المدة فقط هذا او نقول

ماذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود حوادث لا الى بل
يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره اندفع ذلك ونظائره
فليتأمل قوله واجب بان التفاوت بالشروع لعبطل
يختار ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة والاخر
ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة والعدة اصلا بل
يجوز ان يكون كل منهما غير متناه في العدة والمدة كما في
دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانهما غير متناهيين
في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة قوله
بطلان كل منهما امر متصل في حد نفسه انت خبير
بانه اذا كانت المدة غير متناهية وفرض وقوع دورة
واحدة مثلا فاذا فرض قطعة من تلك الحركة الواحدة
يكون امثال تلك القطعة في المدة الغير المتناهية دورة
فتكون العدة ايضا غير متناهية اذ لو انتهى الى حد لا
تقع فيه الحركة لم تكن غير متناهية بحسب المدة ايضا فتدبر
قوله وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما
وقع في عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض

القايمة

القايمة بالمادة بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف
ولو لم يحمل على ذلك لخرج جميع الاعراض عن زورة قيامها
.. بالممكن المتقوم بعلته واما
ما يتوهم من ان المص اراد بالموضوع ههنا المحل المشخص
لما حل فيه وادعى ان العرض الحال في عرض آخر
يتشخص بموضوع ذلك العرض لا بمحله لكن حكم بالمباينة
بين الموضوع والعرض فيتبين الفساد لان المص
سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات في المسائل
ليرتب امتناع انتقال الاعراض والدعوى التي نسبت
اليه من نفي مدخلية العرض في تشخص العرض القائم به مما
لا اشعار به في كلامه اصلا ويبعد من مثله ارتكابها
جدا بل الفطرة السليمة تشهد بفسادها ويلزم منها
ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القائم
بعرض من موضوعه الى عرض آخر قائم بمحل ذلك العرض
ثم اما حكم المص بالمباينة بين الموضوع والعرض فمستند
الى اعتباره في الموضوع عدم تقومه بالغير كما يكون

لا يقال قول المص الموضوع اه ... ليتشخص به لا يتناول
الاعراض التي يحل فيها الاعراض قطعا فلا يتم الدليل الذي
ذكره على امتناع انتقال تلك الاعراض لان تشخص
الدليل الذي ذكره ههنا جار فيها ايضا على
حال ليس [illegible] الى المحل
تقدير [illegible] ان العرض الحال في
في العرض [illegible] العرض الحال [illegible] التقدير
الا [illegible] انه لا يتم الدليل على هذا التقدير
كما ذكرنا فتأمل منه

صایب زهی بدایت شکایت عنان بیهوشی و در حقا تو خورشید در سیه پوشی

٣٢

هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه وح فلا ورد النقض ومنتظم الحکم المذکور کما لا یخفی وسیجی لهذا تتمة تفصیل قوله

ای من اختصاص الناعت ههنا

شک وهو انه ان ارید بالاختصاص الناعت ما یصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ على ان العرض مثل السواد لا یحمل على الجسم مواطاة وان ارید به ما یصح حمله علیه بواسطة ذو فیرد علیه اختصاص المال لصاحبه بل المعروض بعارضه وانتفاء على ما توضحنا الیه من ان العرض هو مثل الاسود کما یعلم من کلام القداماء ظ واما على عرف الجمهور فبان یقال المراد به ان المختص هو السبب القریب لاتصاف الآخر به ان یکون هو بذاته وصفا للآخر کالسواد فانه السبب القریب لکون الجسم اسود فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فان صریح العقل شاهد بانه لیس بذاته صفة المالک بالذات انما هی من اضافة التی لدى المال اعنی الملک ... لک الاضافة ومن الوصف

بالحقیقة

بالحقیقة وهذا من اختصاص لا یتحقق الا فیما له حصول فی آخر على وجه الشیوع بمعنى ان لا یکون له جزء متمیز عنه فی الوضع کما فی باطن الوتد الکاین فی الحایط ولا یکفی ذلک بل لا بد ان یکون مع ذلک نعته خاصة و الحاصل انک تقتصر من اختصاص لذی للنعت بانه لاتنیة للمنعوت بدیهی بوجه یمتاز عن غیره وذلک یکفی فی المقصد فان العقل یجد للاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا یشارکها فیه غیرها ویفرق بالبدیهة بین ذلک الاختصاص وبین اختصاص آخر من اختصاصات هذا واما تفسیر الحلول بالکون فی آخر لا بجزء منه ولا یصح انتقاله منه فهو تفسیر اللفظ بسلب المعانی التی یطلق علیها اللفظ حتى یزول الشبهة التی تنشأ من اشتراک الاسم فیبقى معنى واحد علیه المثال کما ذکره الشیخ فالاول منه ابتداء على نفس المعنی والآخر الثانی ههنا لانه اذا علم العرض بانه لا یصح انتقاله کان قولنا من آخر لا کجزء منه مغنیا عن قولنا

ینتبه

زر تب زلف دلم رنجور و غافل ازین که در علاجش نسیم کوشش — تا خیال روی او ... کریه خونها خورده تا در چشم او جا کرده است

لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم يكن من المسائل والمعه
سيستدل عليه لكون الموضوع من جملة المشخصات
فتأمل قوله ومعناه مهية اذا وجدت كانت لا في
موضوع اه هذا اذا اعتبرت في المهية الكلية فلا يكن
يخرج الجواهر الشخصية وان لم تعتبر فيها الكلية فخروج
الواجب من حيث ان المتبادر منه مغايرة المهية
الوجود ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشارح ايماء الى الوجهين
فتأمل قوله ومن جعل المادة من اقسام المقارن اه
قيل الحق ان انما يكون ان اذا كان المراد بالمقارن
مقارن المادة كما حسبه الشارح واما اذا حمل على المقارن
لجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر فالمقارن لا يكون كذلك فلا غرابة اذ كل
واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن لجوهر آخر
بهذا المعنى دون العقل والنفس فح ينبغي ان يراد
بالمقارن والفعل ما يكون فعله مقارنا لجوهر بالمعنى
المذكور فافهم قوله هذا امر انه تعسف وحمل الكلام على

ما لا يفهم

ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره و
لم يثبت من الاصطلاح على هذا المعنى لان المقارن و
المفارق اذا اطلق في عرف الفن فانما يتبادر منه
مقارن المادة ومفارقها دون المعنى الذي ذكره و
لا قرينة على ذلك المعنى مشتمل على خلل آخر وهو ان المفارقة
بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا متنافيتين
للشيء واحد فان المفارقة ذاتا بالقياس الى جوهر
يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمفارق
عين الاشارة الى الآخر والمقارنة فعلا ليس بالقياس
الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس ليست مقارنا في
فعلها لجوهر تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر بل بالقياس الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر
آخر بالمعنى المذكور كما اعترف به فيختل الكلام عن
الانتظام وتفوت المقابلة من الاقسام لان
المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق عليها المفارقة
ذاتا وفعلا على تقدير اولا اللهم الا ان يريد بالمفارق

بالذات المفارق عن جوهر لكونه ما شارة اليه عين الاشارة
اليه و بالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن لجوهر
آخر بهذه الحيثية كما استذكره آخر افقر المعنى اما مقارن
عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا او عن جوهر مقارن لجوهر
آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق عن
جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا او غير مفارق عن جوهر مقارن
لجوهر آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس او مقارن
لجوهر يتحد معه في الاشارة لا آخر التقسيم وصح تكونه المفارقة
في العقل معنى لا المقارن الذي هو آخر الاقسام
فبقي الحزازة البائنة مع عدم دلالة اللفظ على المقصد
ولعمري يحمل الحزازة بين المذكورين مع حمل اللفظ
على المعنى المتبادر الى الفهم اعذب بكثير عند الذوق
السليم مما ذكره هذا القائل لانه اذا احمل المقارن على ما
يقارن وجوده لوجود المادة ليشمل النفس المادة جزورة
ان وجود الشيء في زمان وجوده وانه اندراج المادة
في مقارن المادة على سبيل التعقيب ليس بعيد فنظر

هذا ما يجعل النوع داخلا في الذاتي وفي الداخل في المهية ولا
فساد في استعمال لفظ المادة قبل ان يخرج من
التقسيم اعتمادا على ما يعلم عن قريب واما ما جاء به هذا القائل
فمع احتوائه على مثل هذه الحزازة لا يعلم اصلاح للفظ
فهو اذان المستفيد من الرمضاء بالنار ثم اقول ولولا
المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان يفسر المفارق بما
لا وضع له والمقارن بماله وضع بل يراد المقارن للوضع
والمفارق عنه فتندفع عنه الحزازتان بل لا يبعد ان توجيه
المراد المقارن للاستقرار وتوجيه عرف الفن في مقابلة
المفارق كان مثلا للنفس المادة اصطلاحا وان
لم يشمله لغة قوله اذ و ما تركب منهما اي من الجوهر الحال و
المحل وهو الجسم يرد عليه ان مجموع الهيولى والصورة
النوعية داخل في المركب من الحال والمحل بناء على ما
سيصرح به من حلول الصورة النوعية في الهيولى و
ليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة
الجسمية عاد النقض بمجموع الصورتين ولزم تداخل

مسه از صراط المستقیم عشق با پیروان منه شد بیابان هر که صاحب هر که چشم از جاده بست

للأقسام من الصورة الجسمية وأن قيل لعلهم أرادوا بمجموع
الهيولى والصورة الجسمية كما يقتضيه جعلهم إياه هيولى
ثانية لزم تداخل الأقسام فإن مجموع الهيولى والصورة
الجسمية داخل في الجوهر الذي يحل فيه جوهر آخر وفيما تركب
من الحال والمحل أيضاً اللهم إلا أن يعتبر في القسم الثاني
نفي القسم الأول بقرينة المقابلة فيصير معنى التقسيم
إما أن يكون محلاً لجوهر آخر وهو المادة أو لا فإما أن
يكون حالاً إلخ وح يدخل مجموع الهيولى والصورة الجسمية
في المادة فقط فتكون المادة أعم من الهيولى الأولى و
الثانية ويمكن الجواب عنه بناءً على التقديرين الأولين
باعتبار الوحدة الجنسية أو ما في حكمها في المقسم فإن
هذا التقسيم لأجناس الجواهر أو ما هو في مرتبتها ومجموع
الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل وحدتها بمحض
الاعتبار وكذا مجموع الهيولى والصورة النوعية وبه يندفع
النقض بها أما مجموع الهيولى أو الصورة الجسمية فإن
لم تسلم له وحدة حقيقية فلا إشكال وإن سلم يندفع التداخل على

التقدير

التقدير الأخير أيضاً ومجموع الهيولى والصورة الجسمية ولو سلم أن
المعتبر في القسم الأول أعني الهيولى كونه محلاً فقط في
لا يكون حالاً والمركب من الحال والمحل فتأمل قوله قال
الإمام لا بد له من الدلالة إلخ لا يقال هذا لا يرد على تقسيم
المصنف لأنه قسم مقارن المادة إلى الأقسام الثلاثة حال محل مركب منهما
نعم مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو المقارن للمادة الذي
تركب من الحال والمحل والمركب المذكور في النقض
خارج عن المقسم لأنا نقول المادة في كلام الإمام على ما خرج من
تقسيم هذا الجوهر الذي يحله جوهر آخر فالمركب المذكور في النقض
داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه قوله
فإنه لا استبعاد في وجود جوهر إلخ الحصر استقرائي و
احتمال قسم آخر لا يقدح فيه فلا يرد الإشكال و
أقول لا بد في الحصر الاستقرائي من أن يغلب
على الظن انتفاء قسم آخر وإن لم يتيقن وذلك في
مادة النزاع منتف كما لا يخفى على من له حكمة وقد
صرح بذلك الإمام حيث قال لا استبعاد في وجود جوهر

وكلام متجه على دعوى الحصر الاستقرائي ايضا لأن حاصله ان
خلاف الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون دعوى الحصر ظنية
فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت عن عدم
الملاحظة قوله ثم اورد تقسيما آخر الا يرد ذلك ايضا
على التقسيم الذي اورده الشيخ في الشفاء وهو ان كل
جوهر اما ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون
جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء
جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان
كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة
تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا واما ان
يكون متبريا عن المواد عن كل جهة ويسمى عقلا قوله
ومن ازال اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة فانه
لا يخفى انه يدخل الجوهر الغير الجسماني الحال في جوهر آخر
كذلك المقوم له في الصورة وان لم يدخل المحل في
الهيولى قوله او جزء منه منصوب عطفا على قوله او
مدبرا وفي النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل

في بعض النسخ مرفوع عطفا على

في المدبر

في المدبر وان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس بل جزء
العقل ايضا في العقل وقيل اما ان يكون مدبرا او هو
النفس او لا وهو العقل سواء كان جزء النفس
او العقل ثم هذا الجزء ينحصر في المحل اذ الجزء الحال داخل
في الصورة او خارج عن المقسم وهو ما لا يكون حالا
وكذا الحال في جزء العقل قوله لما مر ان المحل المستغني
هذا قرينة جلية على ما ذكرنا من ان مراده بالمتقوم بنفسه
المستغني عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة
بين الموضوع والعرض ان الموضوع هو المحل المتقوم
بنفسه تعين الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم
بنفسه كما اوردناه هناك وح يظهر في كلام الشارح اضطراب
لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم
بنفسه ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه
كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان
كان هو المحل الذي لا يقوم بغيره كما يشعر به ايراده في
بيان المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر ان المحل المستغني

المغني

عن الحال لان هذا اعم مما صرح به اذ العرض الذي يحله
عرض آخر داخل في هذا خارج عن ذلك وكذا ان كان
المراد به ما يستغني عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار
عنه بانه ليس معنى قوله لما مر انه المحل المستغني عن
الحال انه تمام المراد من التعريف الذي مر بل انه جزء منه
ولا يخفى بعده وايضا التقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام
بنفسه الذي هو سلب احد قسمي الحلول اعني حلول العرض
في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان
بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء
عن الحال والمحل فلزم خروج كل الاعراض مطلقا والحاصل
انه ليس للتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج الى
الحال والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة
فيرجع تعيين هذا المعنى الى مجرد العناية من غير قرينة ثم
يرد النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا
ان يعني بالاستغناء عن المحل مطلقا وعن ذلك الحال الذي
هو موضوع بالنسبة اليه هذا ولو كان الموضوع هو المحل

المقوم

المقوم لما حل فيه المستغني عن محل يقومه ظهر عموم المحل بالنسبة
ومباينته للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين
الموضوع والعرض ان لا يكون مثل السرعة قائما بالموضوع
فيخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان يقال القيام المأخوذ
في التعريف اعم مما بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون
للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة والعرض الذي يحله
عرض آخر قوله بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن
هذا كلام مشهور بين القوم وانا فيه نظر لان علم النفس
بذاته علم حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري
هو بعينه الصورة العينية فالحاضر عند النفس المعلوم
لها بالذات هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها
كيف لا وعلم النفس المدبر للبدن وبالشيء بهذا
الوجه علم حصولي لا حضوري فان قيل الحاضر
بذاته هو النفس الشخصية والمدرك بالوجه هو مطلق
النفس قلنا اذا كان الجزئيات مدركة بذواتها
من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل

كنه النوع الا الحذف المشخصات كما ذكروه في بداهة
كنه الكيفيات المحسوسة ~~كما يحصل كنه النوع~~ كالالوان و
وغيرها الا ان لقائل ان يقول بداهة فرد معين لا تقتضي
بداهة النوع انما المقتضي لها بداهة الافراد اذ قد يتنبه
النفس للمشترك الذاتي والمتحقق هيهنا بداهة فرد فقط
اذ كل احد لا يعلم بالعلم الحضوري الا النفس فتأمل فالاولى
ان يقال انما يكفي الذاتي في الثبوت اذا تصور الشيء
والذاتي كلاهما بالذات ولا يعلم ان مفهوم الجوهر متصور
بداهته فان ما يعلم عرض له ولعل ما هو كنهه في الثبوت
قوله نعم جاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته
لا يخفى انه يرد مثل ذلك على الدليل الاول اذ يجوز ان
تكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الافراد بديهيا
ويمكن حمل كلام المص على رفع الايجاب الكلي ليندفع ذلك
قوله وظاهر انه ليس بينهما انما يبقى التردد في كونهما
من عوارض الماهية من حيث هي لا في كونهما من عوارض الوجود
الخارجي لظهور ان الوجود الخارجي لا يدخل في كنه الشيء

جوهرا او عرضا قوله وما يقال انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض
اراد التقوم الذهني كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره
فلا يرد ذلك قوله متقوم لذلك الجوهر كما هو الكبرى على
ما هو المشهور او انما تقومه بعرض قائم بنفس ذلك الجوهر فيمنع و
كذا تقومه بجوهر آخر مباين له وضعا غير داخل فيه كتقوم
زيد بالعرض القائم بعمرو قوله فلا يجوز قيام العرض الواحد
الاولى ان لا يخصص بالعرض كما في المتن لتشمل الصورة
قوله فيلزم ان لا ينفصل الاثنان الى الاثنينية وفيه
بحث لانه ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل عند ما يعتبر
عدم اطلاعنا على وجه الامتياز فهو غير مسلم وان اراد انه
يلزم ان لا ينفصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة سندا ط
قوله بل يلزم ان يكون الواحد اثنينية وقد نظر
لكن النظر الحكمي يبطل الحكم بامتناع حلول الشخص في
محلين مختلفين اذ العقل يحكم بديهة ان العرض
القائم بالشيء غير القائم بشيء آخر من غير توقف وبعد
انكاره سفسطة ولو جوز العقل قيام العرض بالشيء

الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة بينهما بل توقف الى ان يبين له
عدم قيام هذا العرض بمحلين قال قلت ما ذكرتم يقتضي
امتناع اجتماع تصورين او تصديقين في نفس واحدة
في زمان واحد لان التصور نوع واحد من العلم وكذا
التصديق وكذا ان لا يجتمع النقطتان في خط واحد
والخطان في سطح واحد والسطحان في جسم واحد لتماثلهما
قلت لا نم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات
بل تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع و
كذا التصديق بكل نسبة تغاير التصديق باخرى بالنوع
والذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع
النظر عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق بقيام
زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده
وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان مشخصا من الاشخاص
الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة في الخارج
لكن العلم به من حيث انه يعمل التحصلات الذهنية التي
يلحقها باعتبار قيامه بالاشخاص الا اذا ان فهو كل و نوع
مغاير

مغاير في ذاته للعلم بغيره واما النهايات فانما يقوم بمحل واحد
من حيثيتين مختلفتين قال الخط من حيث انه نهاية سطح
معروض لنقطة معينة ومن حيث انه نهاية آخر معروض
لنقطة اخرى فالمعروض يختلف بالحيثية فتأمل قوله
وايضا لو جاز حصول عرضين واحد في آن لزم من كل منهما
ان يكون شيء واحد في زمان واحد مباينا لنفسه في
الاشارة الحسية وهو باطل ولك ان تقول هذا انما يلزم
من جواز قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين في الوضع
واما لو جوز قيامه بمحلين متحدين وضعا فلا يلزم من
تجويزه تجويز كون جسم واحد في مكانين فان قاس طول
العرض في المحل على حصول الجسم في المكان وزعم انه
لا فرق بينهما في هذا الحكم كان قياسا فقهيا غير مقبول
قوله وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك
اولا الى العرض القائم باحدهما وتمنع الملازمة والا لم توجب
صعوبة الانفكاك منهما قوله يظهر جواب آخر من قول ابي
هاشم وهو ان يقال يجوز ان تكون صعوبة الانفكاك
بينه

لعرض قايم بالمجموع قوله ان البديهة لا تفرق في ذلك بين
الامور الموجودة في الخارج وذلك لان المقتضي لذلك هو
علاقة الاختصاص الناعت وهو المشترك اذ لو جوز
العقل اتصاف شي بامر اعتباري من دون اتصاف
اجزائه باجزاء ذلك الامر لجاز عنده اتصاف شي بامر
موجود من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا ترى ان الدليل
على استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتباريات
من غير فرق قوله لكن البديهة تشهد بان ملاك الاطراف
هذا تم وكيف يسمع من مثله دعوى البداهة مع ان جمهور
المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط
والحالة هذه ويلزم انتفاء النقطة ثم اقول اذا قطعنا
المخروط من ضعف طول امره لا قاعدته فاما ان يحكم
بانقسام النقطة الى نقطتين مع بقائها بالتشخص او
بصيرورة النقطة الشخصية اثنين متمايزين بمحلين
لا سبيل الى الانقسام بل يكونها هذه وتلك او بانعدام
النقطة وحدوث اخريين وعلى الاول يلزم بطلان فتعين

الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفرق وحدوث
اخرين او ببقائه موصوفا بالكثرة بعدما كان موصوفا
بالوحدة واما اذا انعدم المخروط من جهة قاعدته كما فرضنه
وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة
بل يجوز ان يبقى بعينها قايما بذلك المحل الذي كان
واحدا اولا وصار كثيرا سواء جعل محله القريب
المقدار والجسم فتقرر ان ما استشكله ليس مشكلا على
شي من المذهبين هو قد اختار الشارح العلامة بقاء
الجسم بعد التفريق وح لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم
الاشكال فلا وجه لاستشكاله اصلا وقس عليه حال المكعب
المقطوع قوله والا انحصر في شخص دعوى امتناع
الانحصار نوع عرض ما في شخص ممنوع قوله اقول فيه نظر
لانه يجوز ان يكون موضوعات نوع متعددة ام قوله
العقل السليم يعرض عن توارد الموضوعات على بالعدد م
وصف واحد بل اذا لاحظ تزايل امور على او واحد
بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف

والمنع ايل الوصف والحق ان اصل الدعوى اظهر من
هذه البيانات قوله لانا نقول ان اي ما طريق عرفتم ان
الحركة هذا عين موجبه لان الناقض مدع والمجيب
مانع فمطالبته بالفرق خارج عن قانون التوجيه قوله
لانا نشاهد انتقال بعض الاجسام مع بقاء تشخصه فلا تم
الكلية قلت المكان انما يعرف بامارات من جملتها تحرك
انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانية فتامل
قوله واذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل من التشخص ان
ان اراد بذلك الجزئي الامر الذي هو المبدأ القريب
لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي نسبته الى
نسبة الى التشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو ظ
التساوي فمسلم انه يلزم من زواله زوال التشخص و
لكن لا نم انه يلزم من زوال المحل زوال ذلك الامر
لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفاء
المحل المعين انتفاؤه وان اراد شيئا ذلك الامر
فلا نم انه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر

وهذا

وهذا اصل المنع قوله وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة
من آخر هو السرعة والبطء يعني انهما انما يتخلل السكنات
وعدمه او مجرد اضافتين وعلى التقديرين لا وجود لها
في الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض
بالاعتباري كاف في المط اذ لا فرق في انقباض
العقل بين الاعتباريات وغيرها فان جاز اتصاف
الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف
موجود او النسبة الناعتة مشتركة نعم انما يظهر الفرق
بناء على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية
في التحيز قوله لا نم ان التحيز صفة الجوهر ان
لا يقال انما يتم الدليل اذا كان التحيز موجودا في الخارج
ولعلهم يمنعونه لانا نقول المراد به الاين وهو موجود عندهم
قوله والا لزم اشتراط الشيء بنفسه الا انه لا يقال انما
يلزم اذا اشترط القيام معه بحيزه لتحيزه واما
اذا اشترط معه تحيزه لذاته فلا اذ اللازم حينئذ
عدم تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول

اذا فرض فلكك انتقض بنسبة الاعراض لا علها التي هي غير
محلها لان تحيزها تابع لذوات تلك العلل مع انها ليست
قائمة بها **قوله** اذ لا بد ان يتقوم التحيز اذ لا يجوز
ضرورة انه ما لم يتحيز او لا لم يتصور الغير في التحيز و لا معنى
لكونه متحيزا الا قيام التحيز به **قوله** ان اوصاف البارئ تع
هذا الرأي للقائلين بوجود الاوصاف الزائدة على
الذات **قوله** يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط الا لك
فيه نظر اذ لا يمكن وجود الخطوط المذكورة في الافلاك مثلا
بناء على اصول الفلاسفة مع انهم عرفوا الجسم بهذا
التعريف و يمكن الجواب بامكان تحققها فيها نظرا
الى موادها و ان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم
و الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير **قوله**
و لعله غير مفيد مع قيد الامكان بل مخل اقول
لم يحصل الشارح معنى العرض المذكور هاهنا و تحقيقه
ان كل امتداد فهو في ذاته صالح لان ينتزع منه
شيء دون شيء بمعنى انه يمكن للعقل ان يفصله

بمعونة

بمعونة السحلة التي شانها التركيب و التفصيل الى اجزاء
متلاقية عند حدود فاذا احلل امتداد امعينا الى اجزاء
معينة على الوجه الجزئي يسمى هذا تقسيما وهميا و
اذا حكم بان هذا الامتداد المعين و كل جزء من اجزائه
يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما عقليا فرضيا
و هذا حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الواهمة و
ظاهر ان المجردات لا تقبل فرضا الانقسام بهذا
المعنى لان هذا الحكم هاهنا وهمي كاذب و قد يقال
العقل هناك يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى
الفعل في التعقل و هاهنا يخرج ما ليس موجودا
فيه بالقوة اصلا و الفرق بينهما ظاهر و انما يسمى
الاول بالعرض الانتزاعي و الثاني بالعرض الاختراعي
و اكثر ما يستعمل العرض الاول لمعطوف فيقال
فرض الانقسام في الجسم و قلما يستعمل الثاني
بغير فلا يقال فرض الانقسام في المجردات بل فرض
انقسام المجرد و ليت شعري ماذا يقول الا في

قبول القسمة الذي جعلوه من خواص الكم المفتقر بالمحال
تحقق الانقسام فيه كما أخذه ههنا ثم أن الكم المتصل
ينعدم بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود
فيه او بامكان فرض الانقسام على المعنى الذي فيه فيلزم
اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه او مساعدته الكل
مع انهم باجمعهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة العرضية
اصلا والخط لا يقبل الانقسام اصلا عرضا وعمقا والسطح
عمقا وقد عرفوا الكم المتصل بالقسمة الفرضية قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء انه الذي يمكن ان يفرض اجزائه منها
حد مشترك هو نهاية لجزئين منها قوله وتحديد لا بعاد
بكونها على هذا الوجه اه قال في المواقف هذا القيد ليس
لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقق ماهيته فان الجوهر القابل
للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعاد الا على هذا
الوجه انما هو السطح والجوهر لا مثبتا وله ولا يخفى ان قوله
فان الجوهر اه دليل على عدم كونه للتمييز وكونه لتحقيق
الماهية معا فانه اذا تم انه لم يكن الجوهر القابل للابعاد

الا كذلك

الا كذلك كان ما في العلم به مزيد انكشاف لم يرد لم يحتج الا هذا
القيد للاحتراز واما قوله الا انه فلا يخلو عن كدر كما لا يخفى
قوله لا للاحتراز عن السطح اه عكس ان يقال التقييد
للاحتراز عن السطح الجوهري الذي يثبته قوم واستحالته
عندهم لا يقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا في التعريفات
الاسمية التي هي قبل اثبات وجود المعرف وقبل البطلان
على استحالته بعض ما يدخل فيها وليعلم ان تصور
السطح الجوهري ليس بتصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم
ان يكون تصوره بتصور الجسم غايته ان يكون
مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي فانه تصور الجسم
مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء كل
جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد
الجسم من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم
بعد ما يقوم الحد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم
جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح برهان ايضاح
العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين قوله

لأدائه بالآخرة ثم هذا الأداء إمّا لأنّه إذا انتهى القسمة
يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد قدس سره في شرح
المواقف فيرد عليه أنّه ربما يجب انتهاء القسمة القطعية
والوهمية قبل الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم
أصلا لا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود
ما لا ينقسم أصلا في العقل على الوجه الكلي ولا محذور
فيه كيف ولو لم يكن وجوده لا في الوهم على الوجه الجزئي
ولا في العقل على الوجه الكلي لم يمكن الحكم عليه وأمّا لأنّه
يلزم تركب الجسم من تلك الأجزاء وهما والدليل الدال
على امتناع تركبه منها نفى التركيب الخارجي والوهمي بل وجود
تلك الأجزاء في الوهم محال كما ذكره في حواشي حكمة العين
ففيه أنّه إنّما يلزم التركيب الوهمي منها لو لم ينته القسمة
الوهمية قبل الفرضية أمّا لو انتهت قبلها فيكون الجسم
في الوهم مركبا من أجزاء لا تتجزى وهما متجزئة بحسب
الفرض العقلي لا من الأجزاء التي لا تتجزى أصلا كما تحقق
نعم إنّما يلزم تركبه مما لا يتجزى أصلا بحسب الفرض العقلي و

دلالة الدليل على استحالته ممنوعة إذ لا يلزم منه إلا وجود
تلك الأجزاء في العقل على الوجه الكلي ثم أقول الأولى
أن يقال إنّما يتم التقسيم الوهمي والفرضي إلى أقسام لو
فرضت موجودة فتألفت يحصل من تلك الأقسام مقدار
يساوي ذلك المقسم وذلك ضروري إذا تمهد ذلك فلنا
نبطل تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى على تقدير وجودها
ببطلان انحلاله إليها لما عرفت من أنّه لا ينحل إلى أقسام لا
يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك المنحل ويمكن توجيه
كلام الآمدي على هذا الوجه فإن قلت فيلزم امتناع انقسام
الجسم إلى ما لا يتناهى إذ لو كانت تلك الأقسام موجودة
والتأمت يحصل منها مقدار غير متناه ضرورة أن مجموع
المقادير الغير المتناهية غير متناهية قلت كما لو امتنع
قبول الجسم الانقسام إلى الأجزاء الغير متناهية أنّه لا
يصل إلى حد لا يقبل القسمة بعده وأقول المقادير الغير
المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان
مجموعها غير متناه بالضرورة وأمّا إذا كانت متناقصة

فلا ألا يرى أن انضياف الذراع الممتد إلى أخلفه الغير المتناهية
بمعنى نصفه ونصف نصفه وكذا لو فرضت موجودة لم
يحصل منها إلا الذراع والجسم إنما يقبل الانقسام إلى
أجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى أنه لا ينتهي بتجزئة
إلى حد لا يمكن للعقل تجزئته فتلك الأجزاء متناقصة
على التوالي وأما فرض انقسامه إلى أجزاء غير متناهية
متساوية فممتنع بداهة فضلا عن المتزائدة وسيجيء لهذا
تفصيل فإن قلت نحن نرد على الحكماء المحذورات
التي يورد على النظام التي مآلها إلى لزوم لاتناهي المقدار
إذ النظام إنما يقول بتألف الجسم من الأجزاء المتناقصة
وما زاد على الحكماء إلا أخذه ما بالقوة بالفعل وعلى
ما قررتم لا فرق بينهما في إيجاب اللاتناهي قلت النظام
لما أخذ جميع الانقسامات بالفعل لزم كون تلك الأجزاء
الغير المتناهية غير منقسمة فنورد عليه ما لا يرد عليهم أما
النقض بوجود المؤلف من المتناهي فظاهر عدم وروده
عليهم لأنهم لا يقولون بالتأليف أصلا ولا مدخل للزوم

التناهي وكذا التعميم بالنسبة وأما عدم لحوق السريع
البطيء فإنه مبني على أن السريع إذا قطع جزءا فالبطيء
لا بد أن يقطع جزءا أيضا وإلا انقسم الجزء أو يسكن ولا
يخفى عدم وروده عليهم إذ عندهم كلما يقطع السريع
فالبطيء يقطع أقل منه وأما امتناع قطع المسافة
المتناهية في زمان متناه فقد أتى أنه مشترك الورود
بين مثبتي الأجزاء وغيرهم كما ذكره الشارح وغيره لكنا سنبين هناك
بعون الله تعالى أنه يختص وروده بالنظام قوله
وإلا لما حصل فيه طرفه الفوقاني إلخ هذا توهم أن
الطرف إنما يقوم بجزء من الممتد وليس كذلك
كيف وجزؤه أيضا ممتد وله أجزاء وليس جزء أولى
من جزء بكونه موضوع الطرف فالأولى أن يقال الإشارة
إلى أحد الطرفين غير الإشارة إلى الآخر وإلا لكان
أحدهما يماس الآخر بعينه ومغايرة الإشارتين
يستلزم جواز فرض شيء دون شيء فيه بالبداهة
قوله والبداهة تحكم باختلاف الجهات وتمايز الأطراف

بلغه

فما هو متحيز بالذات ومالئ للمكان دون غيره فان كان الاول
بملؤه المكان بحجب اطرافه عن التماس فتتميز جهاته بخلاف
الثاني ولا عبرة بذلك بوقوع المتحيز بالذات من الهواء
مثلا فانه لا يمنع تماس الصالح فتتميز له اطراف عن اطراف
قوله لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز الخ
اقول انما يلزم ذلك لو لم يرد الدورات التي يلي المركز
على دورات ما لا تعد لعدد ما تقتضيه نسبة المسافتين
والحاصل انهم لما التزموا التفكك امكنهم اختيار هذا
الشق والقول بزيادة دورات لا تزيد على دورات
ما لا يعد ولعلهم انما لم يلتزموا ذلك لانه يستلزم تمام
دورة ما لا يعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر في النجار ذي
الشعب الثلاث وكان الرابع ولكن المخمس الخ التفكك
فلذلك لم يلتزموه قوله للطاقة لازمنة التي تقع
فيها التفكك اقول اذا كان زيادة العظيمة على
الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد
مثلا لزم ان يسكن الصغيرة الى ان يقطع العظيمة

تسعمائة

تسعمائة وتسعة وتسعين وتحصيل الانفكاك في هذا القدر
من الزمان والسكون في زمان قطع جزء فان لطافة
زمان التفكيك بل زمان السكون الطف بكثير
ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لكونها عدمية
ممنوعة فان السكنات وان كانت عدمية لكن
العقل بمعونة الحس يدركها فهي محسوسة بالعرض ولو
صح هذا لزم ان لا يتميز في الحس الساكن عن المتحرك
قوله يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة الخ اقول
يمكن اجراؤه في المضلعات فانا اذا جعلنا الخط محيط
مثلث او مربع مثلا فاما ان يتلاقى طرفاهما الى آخر
الترديد فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستديرة
او المستقيمة الاضلاع مطلقا قوله بيان الملازمة
ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن الخ اقول
يمكن تقرير كلام المصنف بانه لو كان المكان هو السطح
لزم تبدل مكان الطير الواقف في الريح الهابة لحظة
فلحظة مع انا نعلم قطعا انه في مكان الاول وكذا عدم

تبدل المكان المنقول من بلد إلى بلد في صندوق مع أنا نعلم
قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب الذي
سيورده بل الحواشي من بطلان اللازم من وجه استناد
الحكمين إلى بديهة الوهم قوله واجيب عن الأول بأن
الاستدلال بالحكمين إنما هو على نفس الحركة لأن الطير المفروض
يصدق عليه أن له حالة متوسطة بين الأين الذي
هو المبدأ والأين الذي هو المنتهى بحيث له في كل آن
أين مغاير للأين الذي في الآن السابق واللاحق
فتلك الحالة لو لم تجعل من أفراد الحركة لزم اختلال أقوالهم
كقولهم إن الزمان مقدار الحركة إذ حينئذ يمكن أن يكون
مقدار الحالة التي ليست بحركة على هذا التقدير
ولعل الأوفق بالقواعد أن يجاب بأن تلك الحالة داخلة
في الحركة إلا أن العرف العام يفهم من إطلاق المتحرك على
الشيء أن ذلك الشيء في الحركة فلذلك لا يطلق
المتحرك في العرف على الطير المذكور فنفي الحركة بحسب
العرف الخاص من معناها بحسب الاصطلاح والمنفي من الطير

احضر

بديهة

بديهة هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي فتأمل قوله كما إذا
قيل يلزم أن يكون ما أقول المعلوم بالضرورة
في الصور بأنهما متحركان في الجملة وأما أنهما متحركان
كما هو مكانهما بالحقيقة فلا نعم العرف يطلق القول عليهما
المتحرك في المكان لأن المكان عندهم أعم من الحقيقي
وغيره كالسوق والبلد بالنسبة إلى زيد مثلا وبالجملة
السوفسطائي نفي الحركة في المكان الحقيقي غايته أنه يلزم
ثبوت حركتهما والقائلون بالسطح لا ينكرون و
لا يلزمهم إنكاره قوله قالوا نحن نعلم بالضرورة أن
كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان أقول الشيخ
ومن يعتد به منهم لم يقولوا كذلك بل قالوا كل جسم لو
خلي وطبعه فهو في حيز والحيز عندهم أعم من المكان و
وضع الترتيب كالفلك سابقا ثم الشيخ وأتباعه
قالوا بأن الأجسام المتمكنة بها مكان طبيعي لا جميع
الأجسام قوله منها أنا نعلم بالضرورة أن المكان
الذي خرج عنه الحجر أقول المعلوم بالضرورة أنه لم يبطل

بالكلية بمعنى انه يبقى بالقوة لبقاء قابليته وأما دعوى الضرورة
في ان دق بقائه معلوم بالفعل ثم قوله ومقصد المتحرك الحصول
فيه يجب ان يكون موجودا اي سيجيء في بحث وجود الجهة
ما يتحقق هذا المقام قوله واذا كان المكان هو السطح يتعلق ص
لا يكون ان تتساويين في الشمعة المدورة اي اقول لا حاجة
لهذا البيان فان عدم مساواة السطح للبعد الممتد في
الجهات من اجلى الضروريات بل ليس بين المقادير
الغير المتجانسة نسبة مقدارية اصلا كما علم من صدر المقالة
الخامسة من كتاب اصول اقليدس فيما ذكره ومن عرف
السبب بمكان السبب فيتدبر قوله والمكان اعني السطح
الباطن بحاله اقول هذا ثم فان الزق يتخلخل تارة
فينتقص السطح ويتمدد اخرى فيزيد السطح وكيف يتوهم
كون السطح بحاله مع تبدل الشكل فان داخل الزق حين
كونه مملوا على هيئة محيط اسطوانة مستديرة او مقبب
منه وحين حيث ضمنه لبعض على هيئة مباينة لها كما لا يخفى
على من له ادنى مسكة قوله وقد تدفع هذه الوجوه اي حصل الشك

تحقيق

تحقيق معنى الملاء جوابا عن كلا الوجهين اما الاول فليس لان المساواة
التي هي مدار الوجه الاول انما تنبئ بها الخصم بعين المتمكن لما ان له
قوله وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم امكان قوام اي اقول
يعلم من الشفاء ان المعاوقة قد تكون بالكسر من قوة الميل
وانكسار قد يكون للاجزاء كما وقد يكون بغيره كالبرودة العارضة
للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باحداث
سكونات متتابعة تحدث من المقام لا يحس بافرادها
ويحس بمجموعها فيحتمل ان ذلك بطوء ولا يخفى انه
لا يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف ملاء
اذ يمكن فرض ذلك المعاوق شيئا آخر كما عن الشيخ
ومع بعض الحركة الثابتة في الخلاء وساق الدليل
الا انه يجري ايضا منع امكان برودة او حرارة
تكون معاوقتها بالنسبة الى معاوقة الملاء على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء واما المسكن وان كان
المنع فيه ضعيفا جدا اذ لا شبهة في جواز ان
يسكن الجسم المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر مثلا كما

قدر يفوض من الزمان لكن فيه ان الزمان الذي بازاء
ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق
في تحديد زمان الحركة ومن يظهر جدا ان مجموع زمان
حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن من
مع زمان سكناته زايد على زمان الحركة بلا معاوق
بقدر زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق
ملأ فانه لا يقع من قطعة من الزمان بازاء الحركة و
قطعة بازاء المعاوق بل ذلك تعيين زمان الحركة المعاوق ح
وتخصيصه فلا يمكن اسناد قدر معين من الزمان
للحركة وقدر آخر منه للمعاوق والحاصل ان
المعاوق المسكن يقطع الحركة ويحدد زمانها هذا
وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان لا يتوقف
على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا
نقول ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان
حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة
صادقة مما صدقتها وكل حركة في الخلاء فهو حركة

في عدم معاوقة من هذه مقدمة ايضا صادقة وكل حركة
في الخلاء وهي حركة في عدم معاوقة فليست مساوية
لحركة في معاوقة على النسبة ما لو كانت موجودة فيلزم
من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية
الزمان لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة
ويلزم منها من الاولى ان لا شيء من الحركات في
الخلاء بحركة في الخلاء انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين
ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية الزمان
للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة في
الخلاء بمساوية لزمان الحركة المفروضة فاذا ضم
النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صار قياسا
على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني وانتج
لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وهذا خلف
ذلك انما يلزم من تحقق الخلاء ولا دخل للحركة المفروضة
والمعاوقة المفروضة اذ على تقدير استحالتها
يتم الدليل فانا الزمنا خلفا باستحالة وجود المعاوقة

بالنسبة المذكورة انتهى المقصود مثلا يقول المحقق لو كان الخلاء
لكان الحركة فيه مساوية الزمان للزمان تلك الحركة
المستحيلة لكن ذلك التساوي محال فظهر من هذا
التقرير ان لا توقف للبرهان على امكان الحركة
المفروضة والمعاوقة المفروضة فيها بل على امكان
الحركة في الملأ الغليظ ايضا فتأمل قوله فلم لا يجوز
ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام اه قد علم
جوابه على نسبتها قوله فان من الاوائل ان النسب المقدارية
الخ ان يقول بان يكفيه الاول اما فان كان الثاني
من النسب العددية غلط فلا ينبغي سوقه مساق الامر
المقرر قوله لا نح اما ان يمكن الحركة بدون معاوقة
من الملأ اقول الحركة بدون المعاوقة مستحيلة في
الواقع لكنه ممكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم منه
بطلان الاستدلال اذ لا يلزم منه الاعتراف بامكان
الحركة بدون معاوقة من الملأ غير ممكن الوقوع فيه
على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان انه لو امكن الخلاء

لامكن

لأمكن الحركة فيه لا محالة ويكون في زمان ويلزم خرافة
لا آخر الدليل ثم ان هيهنا شبهة لا يختص بهذا
الموضع بل يجري في كل قياس خلف اثبت به
امتناع شيء لاستلزام وقوعه محالا وهي انه
لما جاز استلزام الممكن لذاته محالا لذاته كعدم
العقل المستلزم لعدم الواجب تع عن ذلك فلا يتم
الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء ممكنا مع انه
يلزم من وقوعه محال وحلها يستدعي تمهيد مقدمة هي
ان من امتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم الناشئة
عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع
النقيضين وقد يراد به استلزام الذات العدم
مطلقا سواء كان منشأ الاستلزام نفس الذات
او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به الاستلزام
الذي منشأه الذات والمعنى الثاني اخص من
الدوام الذاتي والاول يساويه اذا تقرر ذلك
فيقول القياس المذكور وامثاله انما ثبت به

لامتناع الذاتي بالمعنى الاعم الساري لدوام السلب بحسب الذات
لان حصر فانه انما يثبت اذا ثبت كنه الذات منشأ
لضرورة السلب مثل هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف
الخلاء بالعدم ضروري ضرورة مطلقة غير مقيدة بوصف
معين او وقت معين واما كون ماهية الخلاء مقتضية
لتلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك بل بضميمة مثل ان نقول
الخلاء يستلزم لذاته امكان الحركة فيه والحركة فيه لا يمكن
ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان الحركة
التي لا يمكن ان يكون في زمان والحركة التي لا يمكن
كونها في زمان محال لذاته فالخلاء المستلزم له لذاته ممتنع
لذاته ثم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا امكان
الحركة فيه لكان لا يتم اصل الدليل ولو منع استلزامه له بحسب
ذاته لكان لا يتم الضميمة بان يقول لا نم ان الخلاء على
تقدير وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه
ملا شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحققها بدونه وان
الممكن الخلاء ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه

فلان

فلا نم استلزامه لذاته كان الجواب عنهما تاما بان يقال
اما اولا فانما يبطل ههنا خلو من الامر المستمر بالمكان مع بقاء
امارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء
واما ثانيا فلو التزم الخصم انه على تقدير الخلو ينسلخ عن امارات
المكان فلا كلام لنا معه حينئذ لا يتم الدليل على امتناع
الخلو مطلقا او بان يقال ان امكان الحركة في المكان
على تقدير خلوه ضروري نحكم بانه لو كان خلو المكان
ممكنا لكان الحركة فيه اسهل فتامل فيه قوله وهو
الطبيعة او النفس الثالث وهما مبدأ الميل الطبيعي
في الاشارات الطباع من جهة اولى لان الميل النفساني
لا يسمى مثلا طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان
الطباع اعم من الطبيعة قوله والحاصل ان الغرض تخصيص
الدليل باحدى الحركتين اه انما خصص بها لان
الحركة الارادية على ما يقرر في المقدمة الممهدة يمكن ان يحدد
النفس حالها من السرعة والبطوء فاذا فرضت تلك الحركة
بدون المعاوق اقتضت زمانا معينا او يزيد الزمان عليه

بجانب المعاوق فلا يلزم محذور أقول وهذا انما يتم اذا علل عدم
تحديد القاسر للزمان بمثل ما علل به في الطبيعة اشد انها
تقتضي بالذات الحصول في المكان لكن لما كان خارجا
عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة فلا تقتضي الحركة
الا لاقتضائه الحصول في المكان حتى لولا المعاوقة لكانت
الحركة واقعة لا في زمان لو امكن كما في المحاكمات اما
لو علل بانه لا تفاوت في القاسر لان المفروض تحريكه
بقوة واحدة كما ذكره المصنف فلا فرق بينها وبين الارادية
لانا نفرض الميل النفساني متحدا في الحركات الفلكية فلا يقع
بسببه تفاوت كما ذكر في القسرية بعينه ثم لا يشتبه على
ذي مسكة ان الحركة القسرية التي مبدأها القاسر فوق
ارادة في حكم الارادية وانه لا دلالة في التخصيص بالحركتين
على جواز الاستدلال بجميع افرادها فلا حاجة الى التخصيص
من هذا الوجه فتأمل قوله فزعم ان قول المعترض ليس
كذلك بل غرضه انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية
لحد معين كانت في حد من السرعة والبطؤ وكان ذلك

من الزمان ي

الزمان

الزمان بازاء ذلك الحد فتوهم ان الحركة بنفسها تقتضي
قدرا معينا من الزمان كلام خال عن التحصيل لان كل
قدر معين فرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة
والبطؤ اذ لو كانت الحركة اسرع منها او ابطأ
تفاوت قدر الزمان ضرورة وتحقيق المقام ان
الحركة انما تتشخص بمداخلة ما يقتضي كونها على حد معين
من السرعة والبطؤ وكل ماله دخل في ذلك التعين فله
دخل في تشخصها ولا شك ان المعاوقة مما له مدخل في ذلك
فلا تتشخص الحركة بدونها فلا تكون الطبيعة للحركة مقتضية
لزمان معين بدون مداخلة المعاوق فان الحركة مع
قطع النظر عن المشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا تقتضي
الا الزمان المطلق قوله والعجب منه مع كونه قد تبين
مما قررنا انه لا ينهدم بنيان الدليل اذ لا يلزم من امتناع
وقوع الحركة في الخلأ في الزمان بحسب الواقع امتناعه على
تقدير وقوع امر وعند ذلك ينعكس التعجب قوله فذلك
خطأ المعترض اقول نعم لكن التفاوت في ازمنة الحركات

بما اذا

المفروضة مستنداً الا القاسر بمعنى كونه مستقلاً في تحديد
الزمان لا يستلزم ان يكون القاسر مقتضياً لقدر
معين من الزمان محفوظ في الحركات الثلث حتى
يكون مطلوباً للمعترض اذ يجوز ان يكون ذلك
لاحتياج الحركة الى ما ينضم الى القاسر والطبيعة المشتركة
فيكون المجموع محدداً من غير ان يقتضي القاسر قدراً
معيناً من الزمان وما في من الامور المنضمة قدراً آخر
ولو قال بدل قوله فذلك مط المعترض فذلك لا يستلزم
المط لجواز ان يكون القاسر مقتضياً لقدر من الزمان
والمعاوق لقدر آخر زائد عليه لم يرد عليه ذلك وكان
الجواب ما عرفت من ان لكل ما له مدخل في تعيين الحد
المعين من السرعة والبطوء فله مدخل في تشخصها و
المعاوق مما له مدخل فيه فهو جزء من مشخصها فلا يكون
بدون اعتبار المعاوق مقتضياً لقدر معين من
الزمان حتى يقتضي المعاوق قدراً آخر فجميع المشخصات
انما يفيد تشخصاً واحداً اقول ههنا بحث وهو ان

نسبة

نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع
معاوقات احدهما الى مجموع معاوقات الاخرى
لكن نسبة فضل المعاوق في احدهما على معاوق
الاخرى اي فضل معاوق الثانية على معاوقها
لو كان كذلك لزم ان لا ينحصر عدد المعاوقات
في حد فانا كلما فرضنا اشتراك الحركات الثلث في
معاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احدهما خالية
عن معاوق زائد وللاخرى مقارن لمعاوق آخر
على حد من القوة والضعف وللثالثة مقارنة لمعاوقة
ضعيف نسبته الى المعاوق للاول كنسبة زمان
الحركة الاولى الى الزمان الثانية والتقدير ان
نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة
فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم الخلف
وهو ان يكون زمان عديم المعاوق الزائد مثل
زمان ذي المعاوق الزائد الضعيف اذ تقرر
هذا فنقول اذا فرضنا ان الحركة القسرية في

الخلاء تارة وفي الملاء الغليظ تارة وفي الرقيق الموصوف ذي
فلانه اما ان يفرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي المعاوق
او معه فان كان بدونه فنقول انما يلزم من فرض
الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي وقد اعترفتم
باستحالته فلا تتم دعواكم ان المحال انما يلزم الحركة في الخلاء
وان فرضت مع المعاوق الطبيعي فنقول المعاوق الطبيعي
متحد في الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملاء الرقيق
معاوق على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ
فلا تكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع معاوقي
الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ
مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلاء ثلث زمان الملاء
الغليظ وفرضنا قوام الملاء الرقيق ثلث قوام الغليظ
والمعاوق الطبيعي مساويا لمعاوقة الملاء الغليظ كان
نسبة مجموع معاوقي الرقيق الى مجموع معاوقي الغليظ
نسبة واحد وثلث الى اثنين فيكون الزمان الرقيق
بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم

المحذور

المحذور لا يقال يفرض مطلق الحركة القسرية بدون
التعرض لوجود المعاوق الطبيعي وعدمه لانا نقول
هي في الواقع لا تخلو عن معاوقة المعاوق او عدمها وعلى
التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه او نقول مطلق الحركة
القسرية انما يكون وجودها بمعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل
كما لا يتم اذا اعتبر معه على ما قررناه قوله وان اراد ان
القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات الى هذا الوجه
ايضا ينافي ما ذكره في الوجه الاول وهو ان يكون القاسر
مقتضيا لقدر من الزمان محفوظا في جميع الحركات القسرية
ثم يزيد الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته
ويمكن ان يوجه مراده بقوله وهو ظاهر البطلان بحسب ذاته
ويجب استلزام المط معا فيتدخل في مفهوم كلامه او
يقال اراد بعدم التفاوت في القاسر انه لا يتفاوت
تاثير القاسر اصلا ولو كان معتبرا من تفاوت في
المعاوقات المتفاوتة حتى يكون اثر القاسر مع المعاوق
كاثره بدون المعاوق فتامل قوله وكذا الكلام في قوله

لذلك القابل اي يعني ان اراد ان القابل في الحركات
الثلث غير متفاوت فلو كان هو المحدد لزم ان الحركة
لم تختلف بل كان ما يقتضيه من الزمان محفوظا في
الصور الثلث فذلك هو مقصد المعترض وان اراد
انه لا تفاوت زمان الحركة بسبب القابل اصلا فذلك
ظاهر البطلان وما سيجيء من كلامنا على كلامه جار ههنا
فتذكر قوله ذلك لان هو الميل توجيهه انا سلمنا
ان القاسر لا يحدد الحركات الثلث لاتحاده
فيها لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد لها هو الميل فانه
متفاوت فيها ضرورة ان الميل الحاصل في صورة
القسر بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق
والحاصل مع المعاوق الضعيف يكون اشد من
الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا
يتوجه ان يقال سوق الكلام لا لتحدد الميل
اذ لابد من اختلافه ضرورة امتناع استناد الميول
المختلفة الى القاسر المتحد من غير انضمام امور مختلفة

لانا نقول

لانا نقول القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا من
الميل ومع المعاوق حدا آخر كما فصلناه ولا يخفى
ذلك الا بان يثبت ان القوة القسرية بدون
المعاوق لا تقتضي حدا معينا من الميل كما نقلناه عن
صاحب المحاكمات واقول فيه بحث لانا لا نشك
في ان الميل الحاصل من ضعف القوة اضعف من الحاصل
من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه و
اذا كان نقصان القوة موجبا لنقصان الميل
وضعفه والملا المعاوق ايضا كذلك فما بال الثاني
يوجب تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما
الذي اوجب كونه النقصان الذي يوجبه المعاوق
يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه
وهل هذا الا تحكم وايضا اذا لم يكن القوة الطبيعية
مقتضية لحد معين من الميل فلا القوة القسرية
كذلك فكيف يحصل من معاوقتها ميل محدود والحاصل
ان المعاوق الذي يجعلونه محددا انما يكون من قوة

نصف ظ

الميل وضعف القوة الطبيعية والقسرية في ذاتها لصغر
الحجم او لاتساقه او تخلخله او غير ذلك ايضا توجب انتقاص
قوة الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او
قسرية مع الصفات الموجبة لضعف الميل لا يكفي
لتحديدها بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف
مثلهما انما تقتضيان الحصول في المكان على اقصر
ما يمكن فليكن من المعاوق الذي تثبتونه ايضا
كذلك لان الميل المتحصل من ذلك المعاوق ميل
طبيعي او قسري حدث فيه ضعف بسبب ذلك
المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول
في الحيز اقصر ما يمكن فلا يتعين الزمان بل على نحو
ما يقولون به من تلك الصفات وبالجملة فعليهم بيان
الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه حقيق
بتأمل دقيق عسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده
انه ولي التوفيق قوله وهذا الكلام صريح في ان لا منافاة
بين هذا وبين ما ذكره ههنا اذ لا معنى لتحديد الحركة الا

ان المحدد

ان المحدد يقتضي مثلا محدودا يترتب عليه حد معين من
السرعة والبطء فلا بد من ان ينضم اليه نعم يتجه منع تلك
المقدمة كما ذكر آنفا قوله فلم لا يجوز ان يكون في خلو
الحركة عن جميع المعاوقات الخارجية مستحيل مع
امكان الخلو عن كل واحد منها ولا يتوهم انه
يرجع الى ما سنذكره من ان احد المعاوقين كاف لان
ذلك منع ثبوت المعاوق الخارج بعينه والداخل
بعينه وهذا منع ثبوت المعاوق الخارج المخصوص
ثم لا يخفى انه مرتبة المنع الذي بعد هذا سابق عليه
مرتبة لان حاصل ما بعده منع الاحتياج الى مطلق
الخارج وحاصل هذا منع الاحتياج الى الخارجي الخاص
الذي هو قوام مالي المسافة ولا يتأتى بعد تسليم الاحتياج
الى الخارجي الخاص منع الاحتياج الى مطلق الخارجي
وكذا مرتبة قوله سلمنا ذلك لكن يقول احد المعاوقين
كاف هو سابق على هذا المنع او محصله منع ثبوت
المعاوق الخارجي بعينه وهذا المنع منع اثبات المعاوق

الخارج فترتيب البحث يقتضي ان يقال لا نسلم ان ذلك لاجل
ان يكون معاوقا للمتحرك ولئن سلمنا فلا نسلم انه يجب ان
يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون داخلا كالمنعقل [illegible]
سلمناه لكن احد المعاوقين كاف لما نحن
الآن هذا البرهان ان اجري في ابطال الخلا فنقول الحركة
في الخلا اما ان يفرض بدون المعاوق او مع معاوق آخر
فعلى الاول فنقول لم لا يجوز ان يكون الحركة بدون المعاوق
مطلقا وعلى الثاني فنقول ان ذلك المعاوق يحدد زمانا
زمان الحركة في الخلا لاشتماله معاوق آخر فنه ويزيد زمان
الحركتين بما يقتضيه المعاوق الزائد والحاصل انه لم لا
يجوز ان يكون خلو الحركة عن مطلق المعاوق محالا الا عن
المعاوق الملائ بخصوصه والمعاوق الطبيعي بخصوصه
فلا يتم الدليل على ابطال الخلا وعلى اثبات الميل الطبيعي
فان الحركة اذا وقعت في الخلا يكون مع معاوق سوى
قوام المسافة لكن هذا المنع في تحقيق منع
انه محصل هذا المنع انه يجوز ان يحدد الميل الطبيعي قدرا

من الزمان محفوظا في الصور الثلث ويكون الزيادة والنقصان
بسبب المعاوقة الخارجية فلا يلزم المحذور ويحصل المنع
المتوجه على قوله وكذلك القابل للتفاوت الى انه يجوز
ان يكون الزمان المستند الى القابل محفوظا في الصور
الثلث والزيادة بسبب المعاوقة ولا شك ان تحديد
القابل انما يكون بانضمام الميل الطبيعي فالمستدل متحد
بالكل فان كلام المعترض انما هو ايضا ان مقصوده
ان الحركة في المسافة المعينة يقتضي زمانا معينا مع قطع
النظر عن المعاوق فلا يرد عليه ما ذكر ثم ان هذا الجواب
انما يتم لو يتبين الا آخره فيه نظر لان الاجزاء الوهمية
متحدة في الماهية مع الكل فاذا كانت ماهية الحركة
مقتضية لقدر معين من الزمان كان ذلك القدر محفوظا
في كل فرد منها لاشتماله على الماهية فلا يقع شيء من افرادها
في اقل منه لا يقال معنى كون ماهية الحركة مقتضية لقدر
معين من الزمان انه لا يمكن ان يقع شيء من افراد
الموجودة للحركة في اقل منه ولا ينافي ذلك وقوع اجزائها الوهمية

في اقل منه لانا نقول الحركة انما تنقسم للاجزاء لو فرض انقطاعها
عند كل واحد من تلك الاجزاء لكانت فرداً مستقلاً بالوجود
فاذا كان كل فرد موجود من الحركة مقتضيا القدر معين من
الزمان لم يكن الجزء الواقع في اقل منه كذلك اذ على تقدير
انقطاع الحركة عند ذلك الجزء لا يكون ذلك الجزء فرداً مستقلاً
للحركة فتأمل فكيف تقع الحركة الا فيه بحيث لان الزمان
متصل واحد فلا يقع شئ من الحركات المحققة الا في جزء
وهي اذ الاجزاء بالفعل اصلا والتبدل في جهتي الفوق و
السفل الخ فان قلت على هذا التقدير ايضا يتبدل الآن
الفوق محيط والسفل مركز وخروج المحدد عن مكانها
فرضا لا يستلزم تبدل محيطه بمركزه قلت على هذا الفرض
النقطة التي كانت سفلا تنتقل الى محل المحيط وينتقل المحيط
الى محل تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل بانها
مقصم بالحركة الا فيه بحث لان الاشارة الحسية قد تقع
الى المعدوم كالنقطة التي هي منتصف الخط وايضا جهة
السفل هي نقطة المركز ليس موجوداً بالفعل اذ لا نقطة

لا وجد

١١٦٧

لا يجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية
لا تقع الا على الموجود بذاته او الا ما يفرض من موجود بذاته كالاجزاء
التحليلية والنهايات الفرضية والمراد بالوجود المذكور في
الدليل والدعوى معا ما يشمل القسمين ثم يكفيهم من وجود
الجهة هذا القدر وقد عرفت بما مر آنفا ان مثل
ذلك لا يستحق ذاته بل من قبيل المسامحات المشهورة
فان اهل العرف كثيرا يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق
وهذا الجسم من جهة التحت قال في المحاكمات واما ذوات
الجهات فهي التي يحصل في الجهة لا بمعنى الحصول بل
بمعنى القرب اليها وهي الاجسام النابتة وان
لم يكن الخ وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض
جميع اطراف امتداداته فوق والعرض من ذلك بيان
ان هذا هو المشهور العامي فتأمل فطرفا الامتداد
الطولي الخ هذا انما هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب
التحقيق لان الطرف المقابل لما يلي الرأس مطلقا
ليس بتحت في التحقيق بل هو ذلك الطرف ما لم يتجاوز المركز

وهذا ايضا في حسبان بيت الآخر المشهور الذي يحتوي
فلكية من الافلاك بما فيها من الكواكب توجيهه ان المراد بالاجسام
الفلكية الاجسام المنسوبة الى الفلك اما بان يكون فردا
منه او حاصلا في فرد وقس عليه العنصرية   يعني
الافلاك التي ليست باجزاء القابل ان يقول ان المعتبر عدم
كونه الفلك جزءا لفلك آخر ان كان المعتبر فيه ان يكون
في نفسه متساوي الثخن موافق المركز لزم ان يكون جوزهر
القمر وما يليه فلكين كليين وان كان المعتبر ان يكون
وحده مبدأ الحركة محسوسة لزم مما ذكر كون خارج المركز
والمدير بل سائر الكلية فان حركاتها محسوسة فان اعتبر
فيه كونه مبدأ الحركة محسوسة في بادي النظر انتقض بفلك
الثوابت فان حركته انما ادركت بنظر دقيق وان اعتبر
فيه ان يكون حركته محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة الكواكب
والا يحس بكلية منها على افراده بل انما يحس بحركة مخصوصة
ثم يحلل تلك الحركة الى حركات حسبما يحكم العقل بان في
تلك الحركة انما تركب منها انتقض بفلك الافلاك والممثل
لانه

لانه لا يحس بحركاتها الا في ضمن حركة الكواكب المركبة منها و
حركاتها الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض
بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بدورة
منها على وجه لا يكون جزءا لحركة اخرى وفلك الافلاك
كذلك اذ يحس بدورة من حركتها على ذلك الوجه فانه
اذا نظر الى دورة حركة من الثوابت بالحركة اليومية
لم يظهر عند ذلك النظر ان حركتها مركبة من تلك الحركة و
حركتها الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركتها
اليومية وكذا فلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة
منها بالنظر الدقيق بحيث لا يتداخلها الحركة اليومية وكذا
الحال في سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية
حتى جوزهر القمر وما يليه فلا يحس بدورة من حركاتها
الا مخلوطة بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة في
القمر تحلل الى تلك الحركات   قال صاحب
التحفة اي يجوز ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك
الخارجة المركز كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد

بحيث لا يختص السطوح التي يشتبه بها بين المتمثلات
الآبار وذلك المتمثل من ممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية
في ذلك الممثل من الفلك الكلي للقمر فتأمل لكنا
نجزم مع قيام ما ذكره جميع ما ذكره على سبيل الجزم من الافلاك
التي اثبتوها لانتظام امر الرجعة والاستقامة والابعاد
المختلفة وغيرها من قبيل اليقينيات الحدسية لا نحن
بعد ولعله تنزل عن ذلك بعو له فيما تعدد لو سلم
نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل او لو لم تعد تلك الكرة
في عدد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق النفس بالمجموع
وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان لا يكون
فلك الثوابت من المتمثلات على الاحتمال الذي ذكره
المصنف لا الكالعدم تعلق النفس بكل واحد منها على
انفرادها وهذا مما لا قائل به بل الحكم برد الافلاك
الكلية على ثمنية الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام
لا ثمنية بان لا يتعلق نفس المجموع الافلاك تحركها الحركة
المشرقية واخرى المجموع فلك الثوابت وما تحته تحركها

الحركة الغربية واخرى لمجموع الجوزهر والمائل تحركهما
بالحركة الشرقية
قد فرغت من تسويد هذا البياض بعون ملك
الفياض انا العبد الاقل احمد علي عشرين من
شهر ذي حجة الحرام سنة ١٢٤٣ اللهم اغفر بحق
الحق ونبي المطلق آمين يا رب العالمين
ويا خير الناصرين

قال النبي صلى الله عليه وآله
الغيلولة تفقر
والقيلولة تغني
والفيلولة تسقم

مدی بحسین ملوی وعام احسنی بطن سی سیاری بمد حوانی سرود

طر دانه حی بنده دلس سره طمع امیت نقیص ولی احری و احسر است

نمص کر به وملمو ماعام و رطر سر و محلال رکو سر و حمص دان الجود

نصف هسیح حمار اسب و معمعه معجر
باد به دان و حسم دو رح عساق رسم

اجاج تلخ و نعه عی مره ست و مالح شور
دود دکرم دو ح نحاس است دود حال محموم دود

واس عدت و رنب و اصف مور و کر کر
ماحران سالار مار رکان و فاحر یا نکار

سراره حدره بو دمارح و شواط لهب
صاعدان مرعوی که بالا امسر و دهالط فرود
ربانه فحم حو انکس رماد حاکستر

محسن حسن خود دل بر دو آید دو عشاقی بکار بر سند اهرنگ

دام نانخورش قند مهر بکحت است شکر خواهد عزل نغمه حک

عدام سنک و بهار ادم بحلها الکلن معلات
مفاعلن فعلات

عیان دوال وی مطوق بها کی
نکوی کر بود عقل و داس و ریسک

رکار و کبر بود دلیح بود صد در بکار حرفی صراف
معال سره سرعت عکات و لب

بستوقه سهسه و حدا دفن آهنگر

قصر کوبه و واسع فراخ و صیق تک

ست خو و جهت و سطاع عرف بلسوی واقلمی جو آس ها رافتاد
هلال ماه نواست و قمر مه فرا

سعاع او ربر و صبح حه سکوفه و برک

اسح

بکم کنک و دیگم کنک و دیلعه و دسمله مرحل و ناک

مدلف ملمه سمده سماس و قدر مدلف حطر ملمه شمیده سماس

ای که حسم سوحت از غمی دلی دسم رود

مست مارا عمر دگر حسر بو کف گ

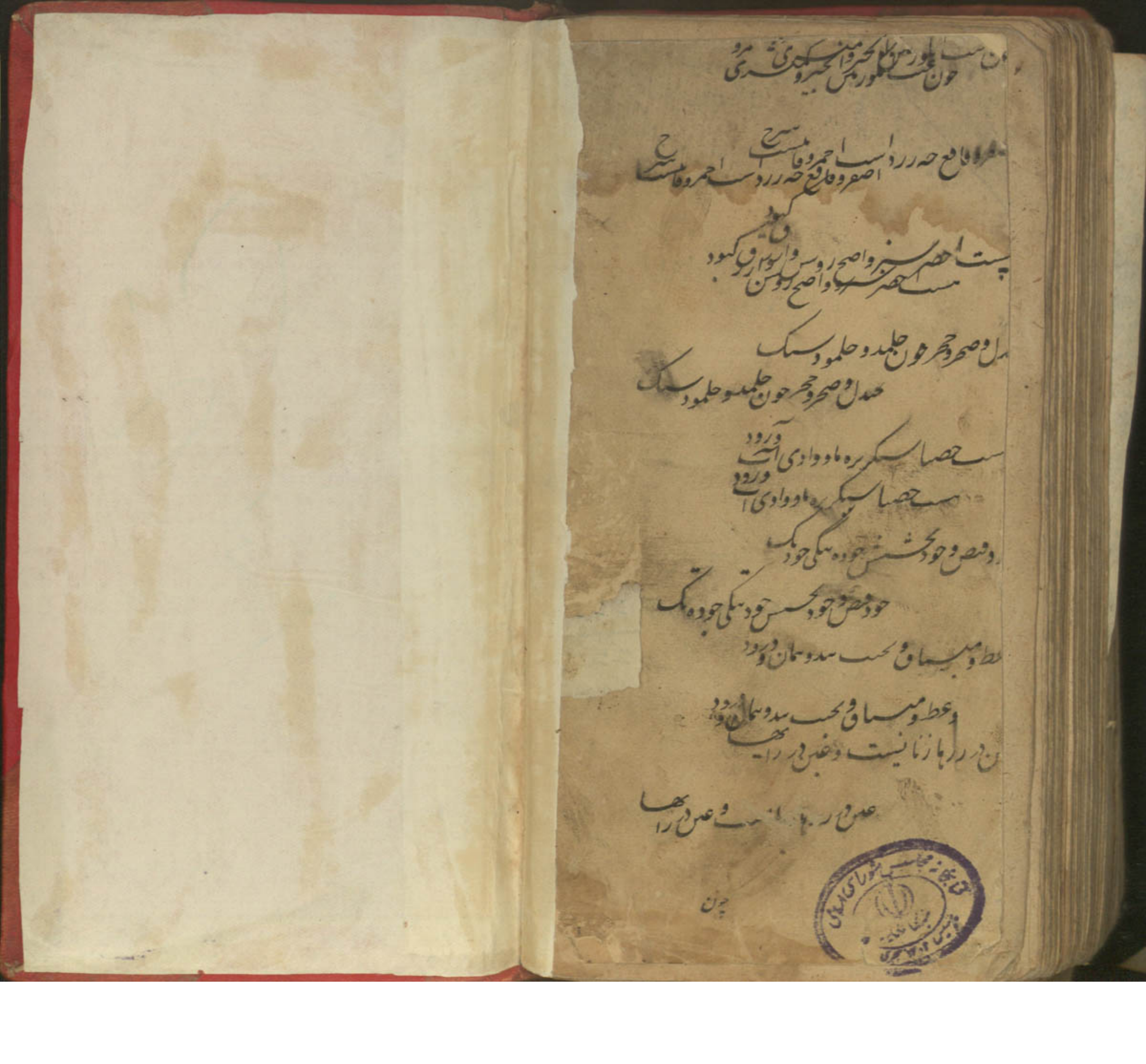
ای که حسم سوحت ارسی دل و دسم رود

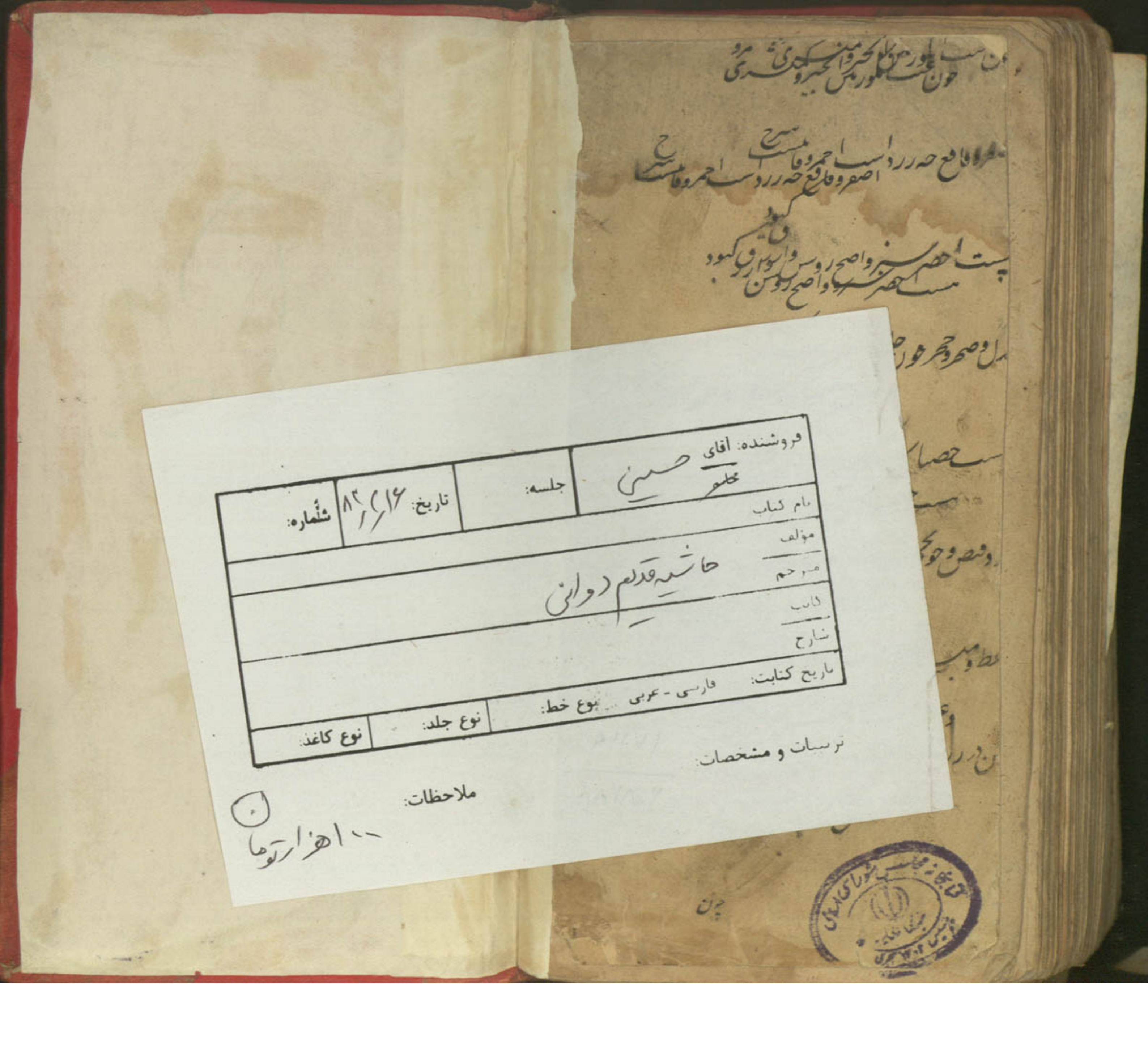
فاعلات فاعلات فاعلات
مست مارا عمر دگر حسر بو کف و سود

حون بداسی که این بحر رمل شد گو کوی رود
فاعلات فاعلات فاعلات فاعلات

فرح و فرو خ است خوجه بصه بحکم م ع و حو
حون بداسی که این بحر رمل سد گوی رود

فرح و فرو خ است خوجه بصه بحکم و غم و خود


اصفر و فاقع چه زرد است احمر و قانی سرخ
کبود
اخضر سبز و اصبح روشن و ازرق کبود
جندل و صخر و حجر چون جلمد و جلمود سنگ
حصا سنگریزه ما و وادی آب رود
ورود
وعظ و میثاق و نحب سد و پیمان
چون
کتابخانه مجلس شورای اسلامی



فروشنده: آقای حسینی محلاتی

شماره:	تاریخ: ۸۲/۲/۱۶	جلسه:	

نام کتاب

مؤلف

مترجم

حاشیه قدیم دوانی

کاتب

شارح

تاریخ کتابت:

فارسی - عربی نوع خط:

نوع جلد:

نوع کاغذ:

تزیینات و مشخصات:

ملاحظات:

۱۰۰ هزار تومان

